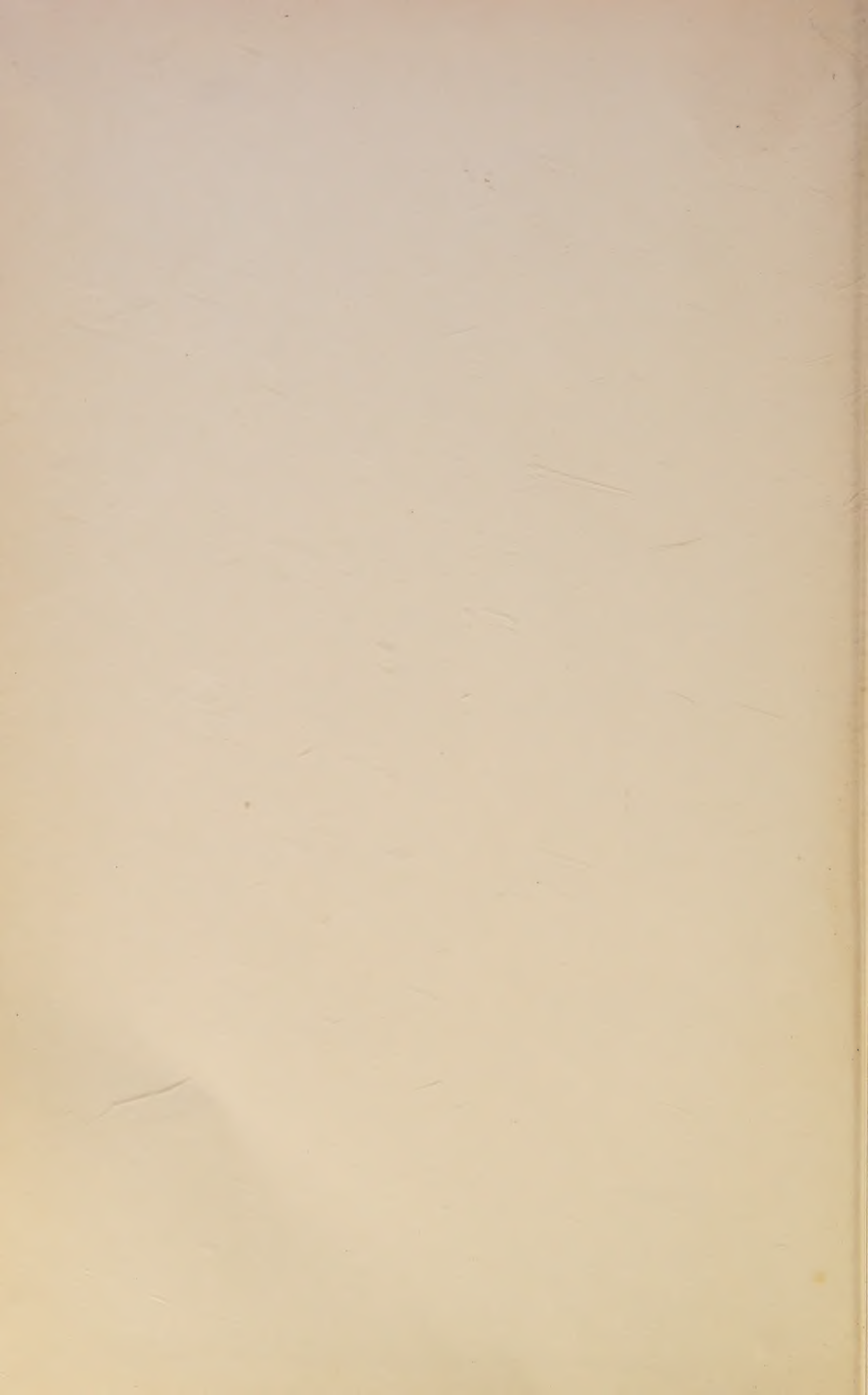








BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

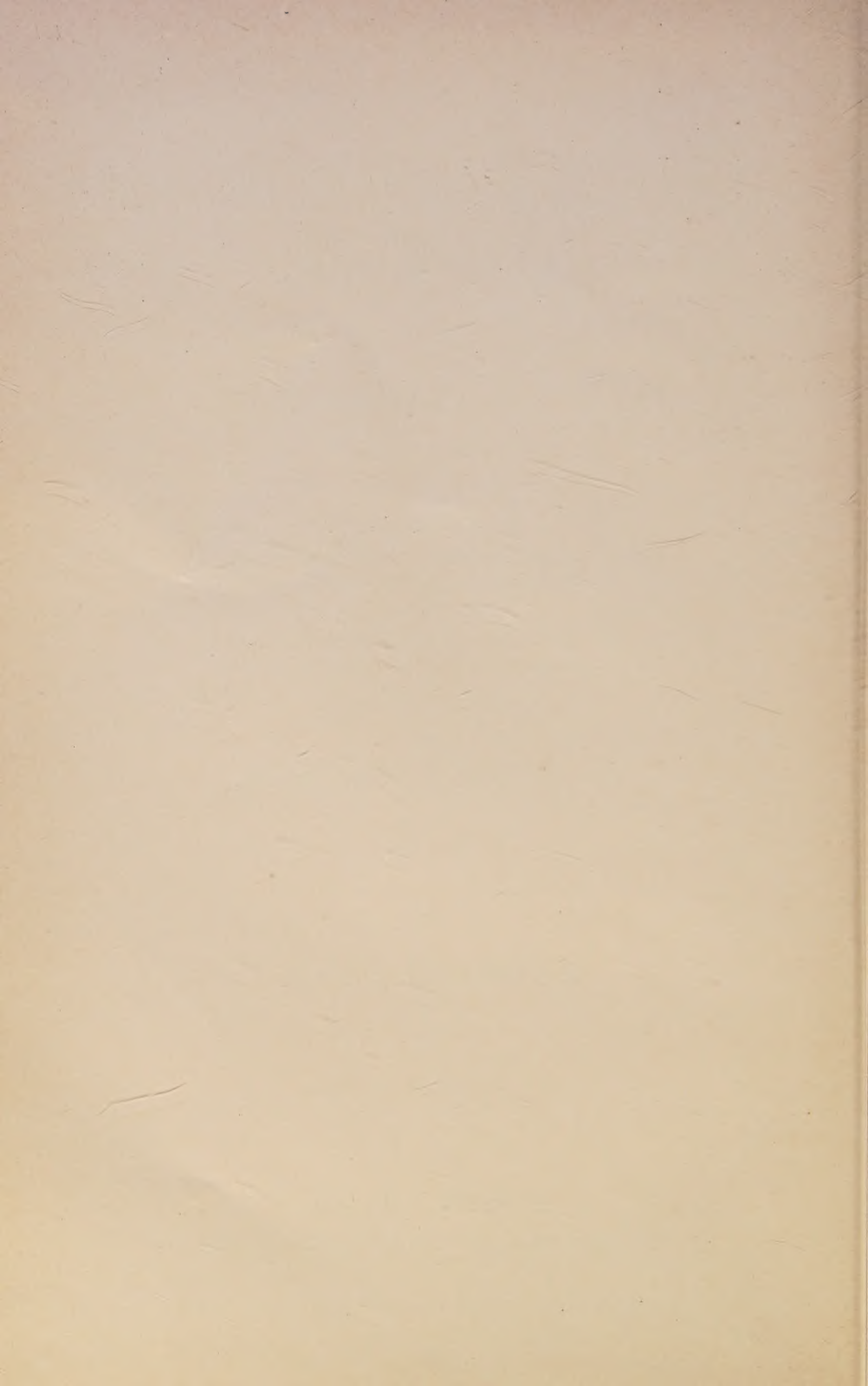
VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

ZEHNTER BAND.

MÜNSTER i. W. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.



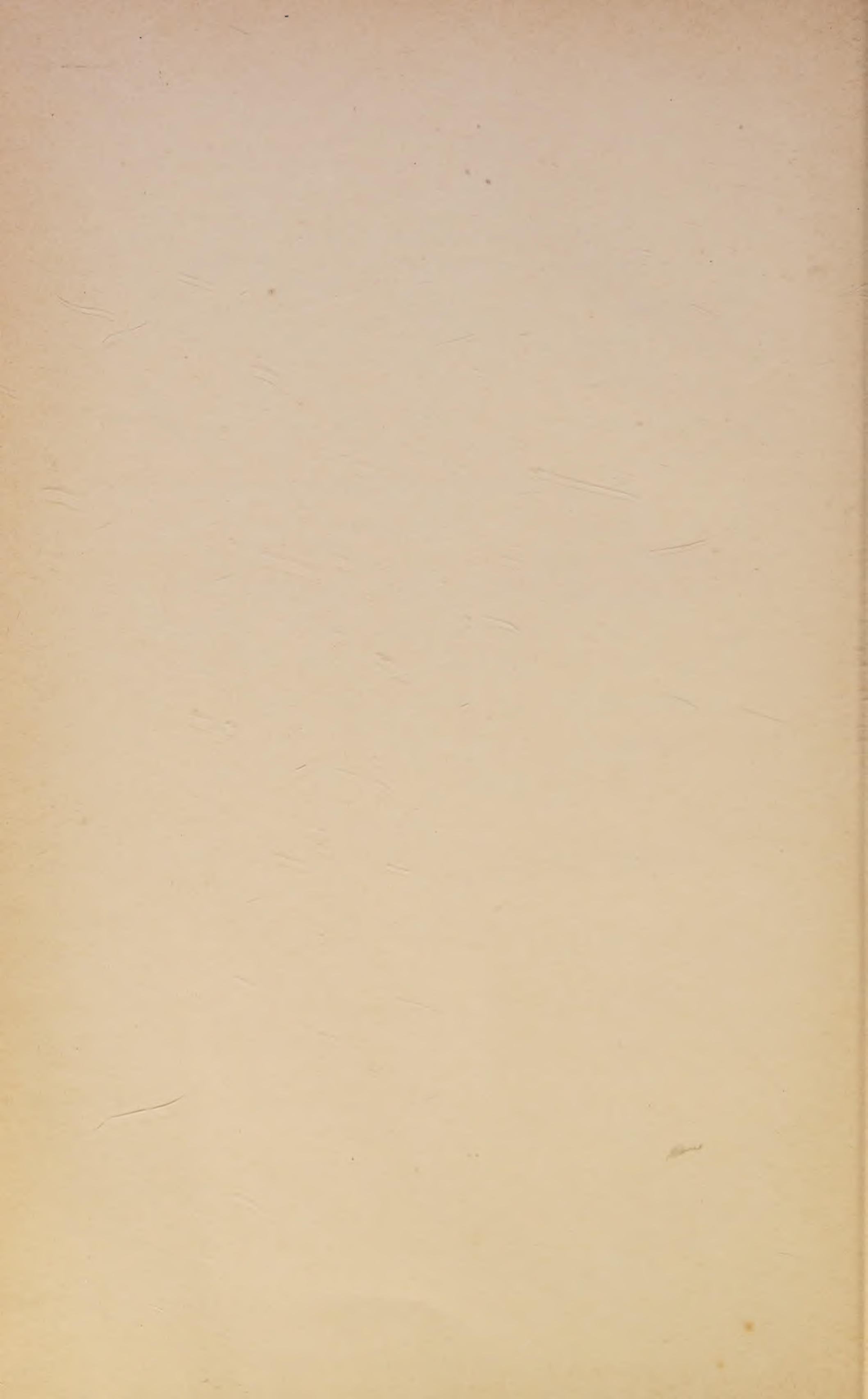
I/II. Dr. Oskar Renz: Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin.

III. Dr. J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury.

IV. Dr. J. Guttmann: Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli.

V. Dr. Hans Bauer: Die Psychologie Alhazens.

VI. Dr. Franz Baeumker: Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Nach den Quellen dargestellt.



10-1-2

B. G. P. T. M.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND X. HEFT 1/2.

DR. OSKAR RENZ: DIE SYNTERESIS NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN.

MÜNSTER i. W. 1911.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Die Synteresis
nach dem hl. Thomas von Aquin.

von

Dr. Oskar Renz.



MÜNSTER i. W. 1911.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Die Fragen des sittlichen Lebens gewinnen heute immer mehr an Interesse. Die Monographien über das Gewissen allein würden eine stattliche Bibliothek bilden. Dazu kommen ungezählte Studien über Determinismus, Freiheit, Pflicht, Gesetz, Sanktion, Lohnsucht, Heteronomie, Autonomie, Tugend, Sünde, Laster und wie alle diese Fragen der Moral heißen. In der Tiefe aller dieser Fragen liegt jedoch eine Grundfrage, welche alle oben genannten Probleme in sich vereinigt und sie deshalb viel einfacher und klarer erscheinen läßt. Es ist die Frage nach der natürlichen moralischen Veranlagung des Menschen. Inwiefern tritt der Mensch in die moralische Sphäre ein, wie kommt er dazu, zwischen moralisch Gut und Böse zu unterscheiden, von Pflicht, Gewissen, Tugend und Sünde zu reden?

Der hl. Thomas nennt diese moralische Veranlagung des Menschen Synteresis. Er behandelt zwar die Synteresis nirgends selbständig in einem eigenen Traktat, aber er kommt überall in seinen Werken darauf zu sprechen, eben weil die Synteresis das Grundproblem aller Sittlichkeit ist und weil sie allen Moralfragen zugrunde liegt.

Vorliegende Studie sucht nun die Ansicht des hl. Thomas über die Synteresis einheitlich und systematisch darzustellen. Weil die Synteresis die Grundfrage der Moral bildet, so ließe sich leicht in Anlehnung an diese Frage die ganze Moral behandeln. Wir müssen uns natürlich beschränken und werden nur die schwierigsten Probleme in ihrer Beziehung zur Synteresis darlegen.

Die Synteresis ist gleich einer Linse, welche die Strahlen des göttlichen Gesetzes auffängt, in sich wie in einem Brennpunkte vereinigt und den Strahlenbündel wieder zerstreut und den ganzen Menschen erleuchtet und leitet. Wir haben daher in einem

ersten Hauptteil die Synteresis in ihrer Natur, Ursache und Wirkung zu betrachten. In einem zweiten Hauptteil behandeln wir die Synteresis in den verschiedenen Zuständen des Menschen. Anders gestaltet sich die Tätigkeit der Synteresis im Zustande der Urgerechtigkeit, anders im Zustande der gefallenen Natur und anders im erlösten übernatürlichen Zustande.

Warum die sittliche Anlage des Menschen Synteresis (Synderesis) genannt wird, und welches die etymologische Bedeutung dieses Wortes ist, bleibt trotz der eingehenden Studien von Jahnel, Nitzsch, Appel, Hoffmann, Gaß u. a. unentschieden.

Luzern, am 15. August 1911.

Der Verfasser.

DIE SYNTERESIS
NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN.



I. Hauptteil.

Die Synteresis an sich betrachtet.

I. Abschnitt.

Die Notwendigkeit, Existenz und Natur der Synteresis.

1. Kapitel.

Beweis aus der Normierung unseres Intellektes.

Wo Harmonie und Ordnung herrscht, da herrscht auch Schönheit und Güte. Alles, was eine Norm und Regel besitzt, ist gut und vollkommen, wenn es mit dieser Norm und Regel übereinstimmt. Umgekehrt besteht dessen Schlechtigkeit und Unvollkommenheit in der Disharmonie und im Widerspruch zu jener Norm.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns zur Evidenz die Wahrheit dieses Prinzips. Wir nennen denjenigen einen guten Arzt, welcher die Heilung erzielt. Das Ziel ist das Maß und die Norm der Handlungen. Ein guter Schütze ist derjenige, der das Ziel trifft, nach dem Ziele muß er seinen Schuß normieren und bemessen. Und was von jeder einzelnen Handlung gilt, das gilt von allem Sein, welches auf ein Ziel hingerichtet ist. Seine Güte besteht in der Übereinstimmung mit seinem Ziel, mit seiner Norm und Regel.

Fügen wir sogleich eine zweite Wahrheit bei, welche ebenso umfassend und sicher ist. Das erste Maß und die höchste Regel, oder was dasselbe ist, das letzte Ziel von allem ist die göttliche Weisheit[1]).

---

[1]) 3 d. 23 q. 1 a. 1: In omnibus, quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia.

Gott ist das subsistierende Sein, so lehrt uns die denkende Vernunft[1]). Alles was außer Gott ist, hat das Sein von Gott empfangen[2]). Die Ursache eines Wesens ist immer in gleichem Maße auch Ziel desselben[3]). Somit ist Gott als die erste und höchste Ursache auch das letzte und höchste Ziel der ganzen Schöpfung[4]). Gott ist demnach die Norm und Regel der ganzen Schöpfung[5]). Daher besteht die Güte und Richtigkeit von allem Geschaffenen darin, daß es sich seinem Ziele konformiere, daß es seiner höchsten Norm und Regel, welche ihm von der göttlichen Weisheit bestimmt ist, entsprechend sei[6]).

Diese Übereinstimmung mit der höchsten Norm setzt im Sein eine gewisse Disposition und Veranlagung voraus. Es läßt sich dies leicht an einem Kunstwerke veranschaulichen. Eine Statue gilt dann als schön und kunstgerecht, wenn sie ihrer Norm und ihrem Maßstab entspricht, wenn sie die Idee des Künstlers möglichst getreu zum Ausdruck bringt. Diese Idee existiert getrennt von der Statue im Geiste des Künstlers und ist die Regel, die ideale Form, die idea exemplaris des zu schaffenden Kunstwerkes. Damit diese ideale Form der Materie oder dem Stoffe mitgeteilt werden kann, muß die Materie vor allem die Potenz und Kapazität haben, die Form aufzunehmen. Die Materie muß aber nicht nur die Fähigkeit besitzen, die Form aufzunehmen, sondern sie muß zur guten Aufnahme der Form geeignet und disponiert sein. So haben wir die Disposition, welche als drittes Element zu Materie und Form hinzutritt. Je besser die Form in der Materie aufgenommen wird, je mehr die Form herrscht über die Materie, je mehr die Materie zurücktritt und die Form hervorleuchtet, desto größer ist das Kunstwerk: splendor formae.

---

[1]) 1 q. 2 a. 3, q. 3 a. 4. [2]) 1 q. 44, q. 61.

[3]) 1 q. 103 a. 2; 2, 2 q. 106 a. 3; 1 q. 44 a. 4.

[4]) 1 q. 65 a. 2; 1, 2 q. 1, 2, 3; 1. q. 103 a. 4.

[5]) 1, 2 q. 90 a. 1: In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum.

[6]) 3 d. 23 q. 1 a. 1: Unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscuiusque consistit secundum quod attingit ad hoc, quod ex sapientia divina ordinatur. Vgl. 1, 2 q. 21 a. 1 ad 2.

Gott ist der Artifex, der alle Dinge ins Dasein gerufen, der allen Dingen das Sein eingeprägt hat und zwar ein bestimmtes Sein, eine bestimmte Form, entsprechend seinen ewigen Ideen[1]. Der Komplex jener göttlichen Ideen wird göttliche Weisheit, sapientia divina genannt. Damit also die Dinge vollkommen seien, müssen sie jenen Künstlerideen Gottes entsprechen; jene Ideen sind somit die Regel und Norm aller Dinge.

Es muß in allen Dingen die Potenz, welche die Form aufnehmen soll, der Form entsprechend disponiert sein. Bei der Schöpfung gibt Gott selbst diese Dispositionen; bei der Zeugung entsteht oft gerade infolge Mangel der nötigen Disposition nur eine unvollkommene Aufnahme der Form, wie dies beim Monstrum der Fall ist.

Wie zur Aufnahme der Wesensformen im Subjekt eine entsprechende Disposition gefordert ist, so auch für die Aufnahme der akzidentellen Formen, welche vermittelst der Bewegungen und Handlungen erlangt werden. Gott geht weiter als der Künstler. Er gibt allen Dingen nicht nur die Formen, sondern auch die Bestimmung und Kraft zu handeln. Damit nun die Kunstwerke Gottes gut seien, müssen sie auch kunstgerecht, d. h. der göttlichen Weisheit entsprechend, handeln. Demnach benötigen auch hier die Dinge nicht nur der Potenz um zu handeln, sondern auch einer Disposition um gut zu handeln.

Wie die ganze Schöpfung ein Kunstwerk Gottes ist und mit seinen ewigen Normen übereinstimmen muß, so ist dies noch weit mehr bei den vernünftigen Geschöpfen, speziell beim Menschen, der Fall[2]. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung, weil er in der sichtbaren Schöpfung Gott am nächsten steht. Aber gerade diese Vollkommenheit verlangt eine besondere und vollkommenere Normierung und Ver-

---

[1] 1 q. 14 a. 8 u. 16.

[2] Das ewige Gesetz verhält sich zur Ordnung der menschlichen Vernunft, wie die Kunst zum Kunstwerk. 1, 2 q. 71 a. 2 ad 4.

anlagung des Menschen[1]). Jetzt erhebt sich die Frage, wie werden die Geschöpfe disponiert, damit sie der göttlichen Norm entsprechend gut handeln.

Die Aufnahme dieser Disposition geschieht bei den verschiedenen Geschöpfen ihrer Natur entsprechend ganz verschiedenartig.

Die Körperwelt nimmt die Bestimmung und Anlage zu ihrem Ziele in ihrer Wesensform selbst auf und wir haben absolute Sicherheit und Notwendigkeit im Handeln. Ihre Wesensform ist ganz beschränkt und absorbiert durch die Materie — forma immersa in materia. Diese einzige natürliche Form kann auch nur von einer natürlichen Neigung gefolgt sein, welche begrenzt und auf ein bestimmtes Ziel hingeordnet ist[2]). Die Form selbst nimmt in ihrem Wesen an der ersten Regel und Norm teil und diese Teilnahme nennen wir Naturgesetz[3]). Die materiellen Dinge sind nicht Ursache und Urheber ihrer Hinordnung zum Ziele, sondern sie werden von Gott auf dasselbe hingeordnet. Von Gott haben sie auch ihre natürlichen Anlagen erhalten. Schon freier bewegen sich die Tiere. Sie besitzen nicht nur ihre Wesensform, sondern vermittelst der Sinne kommen ihnen neue sinnliche Erkenntnisformen zu. Jeder Form aber folgt ein Streben[4]) (appetitus), und so gehen die Tiere in ihren Bewegungen und Handlungen weit über die Körperwelt hinaus. Jene neuen Erkenntnisformen gestatten den Tieren ein gewisses Urteil. Aber dieses Urteil besitzen sie kraft einer natürlichen Schätzung und nicht durch Überlegung (ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione). Sie erkennen den Grund ihres Urteils nicht und urteilen instinktiv, indem sie eine gewisse natürliche Klugheit besitzen (inquantum participant quamdam prudentiam naturalem[5]).

Alle Tiere handeln kraft eines natürlichen Urteils, deshalb sind ihre Handlungen immer gleichförmig und bei derselben Art

---

[1]) 1, 2 q. 68 a. 1: Omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore.

[2]) 1 q. 80 a. 1. [3]) de verit. 23 a. 1.

[4]) 1 q. 80 a. 1. [5]) de verit. 24 a. 2.

immer auf dasselbe Ziel gerichtet [1]). Jeder näher Zusehende erkennt mit Leichtigkeit, daß den Tieren das Urteil über ihre Handlungen auf dieselbe Weise zukommt, wie den materiellen Körpern die Bewegung. Denn wie die schweren und leichten Körper sich nicht selbst bewegen und somit nicht Ursache ihrer Bewegung sind, so urteilen auch die Tiere nicht über ihr Urteil (iudicare de iudicio suo gehört wesentlich zur Freiheit), sondern sie folgen dem ihnen von Gott eingegebenen Urteil — sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Dies ist wiederum ihre Teilnahme an der höchsten Regel in Form des Instinktes, welcher den Tieren mit ihrer Wesensform selbst eingegossen wird. So vernünftig daher die Tiere oft zu handeln scheinen, so ist gerade das Prinzip dieser scheinbaren Freiheit etwas vollständig Bestimmtes, Determiniertes, es ist der Instinkt. Von Gott werden diese Tiere vermittelst der blinden Gewalt des Instinktes zu ihrem Ziele hingeführt [2]). Dieser Instinkt findet sich im Schätzungsvermögen (vis aestimativa) und im Strebevermögen, welche das Nützliche und Schädliche, das Angenehme und Unangenehme erkennen und erstreben oder fliehen [3]). Bei den Tieren senkt somit die göttliche Weisheit ihre Norm und Regel in die Erkenntnispotenz und in das Strebevermögen ein [4]).

Unter Instinkt verstehen wir somit nicht so sehr die scheinbare Freiheit des Schätzungsvermögens und des Strebevermögens bei den Tieren, als vielmehr das Bestimmende, Normierende und Beschränkende dieser beiden Potenzen. Wir werden sehen, daß beim Menschen die Synteresis etwas dem Instinkt Analoges ist. Sie normiert und bestimmt ebenfalls die menschliche Erkenntniskraft durch die Prinzipien des Naturgesetzes und vermittelst dieser Erkenntnis normiert sie auch den Willen. Der hl. Thomas faßt das Gesagte in folgende Gedanken zusammen [5]). Gewisse Potenzen sind ihrer Natur nach beschränkt und auf bestimmte

---

[1]) de verit. 24 a. 1.

[2]) 2 de Anima lect. 13. [3]) de verit. 22 a. 7.

[4]) 1, 2 q. 46 a. 4 ad 2: Bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis. Vgl. 1, 2 q. 40 a. 3. [5]) 3 d. 23 q. 1 a. 1.

Handlungen hingeordnet. Insofern sie diese vollführen, konformieren sie sich ihrer Regel, weil sie durch die göttliche Weisheit nur zu solchen Handlungen bestimmt wurden. Und weil die Neigung der Natur immer auf etwas Einzelnes, Bestimmtes (ad unum) geht, deshalb genügt bei diesen Potenzen die Natur selbst, um der Regel entsprechend zu handeln. Diese Potenzen haben schon von Natur aus die genügende Richtung zum Ziel und handeln somit von Natur aus gut. Das Zweckwidrige kann bei ihnen nur in einem Fehler der Potenz selbst die Ursache haben.

In der Schöpfung gibt es aber noch höhere und universellere, geistig vernünftige Wesen, welche weder zu einer bestimmten Handlungsweise noch zu einem bestimmten partikulären Ziel hingeordnet sind [1]. Auch sie müssen teilnehmen an der höchsten Norm, auch sie müssen reguliert werden, damit sie vollkommen seien in sich und in ihrem Handeln. Ein solches vernünftiges Wesen ist der Mensch, sein Handeln ist frei und unbestimmt.

Die Freiheit hat ihren Grund in der Geistigkeit und Immaterialität der Seele. Diese Form ist zwar auch Wesensform eines Körpers, aber sie geht in der beschränkten Materie nicht unter, sie herrscht über dieselbe und ist in ihrer wesentlichen Tätigkeit unabhängig von ihr. Sie besitzt die Fähigkeit, die Formen aller andern Dinge in sich aufzunehmen. Diese intentionellen Formen, diese Ideen der Außenwelt, führen die Seele zu ihrer Vollkommenheit, zum Erkennen [2].

Kraft dieser Formen, Ideen genannt, urteilt der Mensch. Doch auch über sein Urteil ist der Mensch Herr [3]. Er kann wiederum über sein eigenes Urteil urteilen. Das Urteil selbst steht in seiner Gewalt. Jeder Form folgt irgend ein Streben. Das Streben oder der Wille, welcher diesen Erkenntnisformen folgt, ist somit in der Gewalt des Menschen, denn wie die Form, so das Streben. Indem die Vernunft in ihrem Urteil unabhängig ist und über ihre Ideen verfügt, ist sie Grundlage, daß auch das

---

[1]) 3 d. 23 q. 1 a. 1.

[2]) 1 q. 14 a. 1: Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. [3]) de verit. 24 a. 1.

Streben des Willens unabhängig und frei ist. Der Wille aber bewegt den Menschen zum Handeln, also ist der Mensch frei. Die Wurzel der Freiheit ist somit die Vernunft, insofern sie geistig unbestimmt ist, fähig die Formen aller Dinge in sich aufzunehmen und darüber zu disponieren, zu urteilen und über ihr eigenes Urteil zu urteilen [1]).

Die leblose Natur besitzt nur eine Wesensform und dieser entspricht eine bestimmte Neigung. Durch diese Form ist das Ding im Sein und im Handeln bestimmt. Das Ding ist in seiner Natur nach der göttlichen Regel und Norm determiniert. Das Ding ist gut und handelt gut, weil es der göttlichen Idee entspricht.

Höhere Wesen sind uns entgegengetreten, die Tiere. Diese können neben der Wesensform noch andere Formen in sich aufnehmen. Diesen Formen entspricht ein neues Streben. Aber das Tier hat über die Formen, somit auch über sein Streben keine Macht. Die Potenzen sind ihrer Natur nach zu ganz bestimmten Handlungen determiniert. Allerdings ist hier der Spielraum weit größer als bei den leblosen Dingen, doch leitet die Tiere in allem eine geheime Kraft, der „Instinkt".

Vollständig undeterminiert ist der menschliche Verstand. Er kann alle Formen in sich aufnehmen und frei darüber verfügen. Deshalb ist der Intellekt nicht seiner Natur nach auf bestimmtes Handeln hingeordnet. Nicht seiner Natur nach nimmt er teil an der höchsten Norm der göttlichen Weisheit. Seine Handlungen werden nicht durch eine dem Naturgesetze blind unterworfene Natur normiert und reguliert. Daher muß die menschliche Vernunft nach ihrer Art an der ersten Norm teilnehmen. Die Norm muß zu ihrer freien Natur hinzutreten, aber so, daß der Mensch frei bleibt [2]).

---

[1]) de verit. 24 a. 2; 1, 2 q. 17 a. 1 ad 2; 2 d. 24 q. 1 a. 3.

[2]) 3 d. 23 q. 1 a. 1: Potentiae vero altiores et universaliores, cuiusmodi sunt potentiae rationales, non sunt limitatae ad aliquid unum vel obiectum, vel modum operandi, quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt. Und die für uns so wichtige Folgerung lautet: Et ideo ex natura potentiae non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum, sed oportet quod rectificentur rectitudinem a sua regula recipientes.

Aus dieser Tatsache folgert der hl. Thomas die Notwendigkeit der Synteresis. Weil die Natur unserer Vernunft nicht auf etwas Einzelnes und Bestimmtes (ad unum) determiniert ist, deshalb kann sie die Bestimmung zum moralisch guten Handeln (rectitudo) nicht in der Natur der Potenz selbst besitzen. Die Vernunftspotenz kann nicht in sich „ad rectum et bonum ipsius" determiniert sein. Daraus folgt, daß die Potenz ihre Norm von der höchsten Regel erst empfangen muß. Hier stehen wir schon bei einer Grundlehre bezüglich der Rektifikation und Normierung unserer Potenzen und Handlungen. Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach der Ausgangspunkt unserer Handlungen und unserer Freiheit. Sie ist aber nicht ihrer innersten Natur nach schon Norm unserer Handlungen. Sie ist ja selbst als freie Potenz ihrer innersten Natur nach unbestimmt und nicht normiert auf moralisch gutes Handeln, sondern aus sich indifferent zu moralisch gutem und schlechtem Handeln [1]). Sie muß normiert werden durch das göttliche Gesetz vermittels der Synteresis und der Gnade, um selbst wieder Norm zu sein [2]).

Bestimmung der Art und Weise, wie der menschliche Intellekt seiner Norm entsprechend disponiert wird. -- Natur der Synteresis.

Der menschliche Intellekt ist eine geistige, universelle Potenz, das Prinzip der menschlichen Freiheit. Diese Potenz soll rektifiziert werden und soll an der höchsten Regel und Norm teilnehmen. Dies könnte nun, absolut betrachtet, in Form einer Passio [3]) geschehen. Passio ist hier im Sinne einer Bewegung genommen, welche von der höchsten Norm ausgeht und die Potenz bewegt und zugleich reguliert. Die Passio würde nicht vollkommen genug sein, um die Vernunft zu disponieren, denn in der Vernunft selbst muß eine Disposition vorhanden sein. Damit eine Potenz vollkommen handle, muß nicht nur ihr Beweger vollkommen sein, sondern vor allem auch die Potenz richtig, dem Beweger entsprechend, disponiert sein, denn alles, was aufgenommen wird, wird nach der Disposition des

[1]) de verit. 16 a. 2 ad 4; 1 q. 79 a. 12 sc., q. 82 a. 1 ad 2.

[2]) 1, 2 q. 91 a. 3 ad 2, q. 19 a. 4; de malo 2 a. 4. [3]) 3 d. 23 q. 1 a. 1.

Aufnehmenden aufgenommen [1]). Zudem soll die menschliche Vernunft selbst handeln, sie ist selbst aktives Prinzip ihrer Handlungen. Sie wird von Gott nicht nur zum Ziele hinbewegt, sondern bewegt sich selbst [2]), deshalb muß sie auch in sich selbst die Normen besitzen. Darin, daß etwas leidet und von außen bewegt wird, ohne daß es selbst zum Akte mitwirkt, besteht ferner eine Violentia, ein Zwang [3]). Dieser aber erregt Schwierigkeit und Traurigkeit; denn wie dem natürlichen und freiwilligen Handeln eine Befriedigung und Freudigkeit entsprießt, so folgt aus dem Zwange eine Erschlaffung und Traurigkeit.

Deshalb genügt die besagte Aufnahme der Rektitudo vermittelst einer Passio nicht zu einer vollkommenen Rektifikation der Potenz [4]). Dies muß auf eine andere, vollkommenere Art und Weise geschehen, nicht in Form einer von außen kommenden Bewegung (Passio), sondern in Form einer inhärierenden Qualität, so daß die Rektitudo der höchsten Norm eine bleibende Form der normierten Potenz werde [5]). Kraft dieser neuen Seinsform der Potenz wird mit Leichtigkeit und Befriedigung, was gut und recht ist, ausgeführt, gerade weil es der eigenen Form und Anlage entspricht. Ist diese Form noch unvollkommen, so nennt man sie Disposition, wenn sie aber vollkommen ist, gleichsam in die Natur übergegangen — quasi in naturam versa —, so wird sie Habitus genannt. Die vollkommene Regulierung und Rektifizierung des menschlichen Intellektes muß somit nach dem hl. Thomas in Form eines Habitus vor sich gehen. Diesen determinierenden Habitus, welcher eine Teilnahme an der höchsten Norm ist, nennen wir Synteresis [6]).

Dieser Habitus gibt uns also eine Determinierung, ein Schwergewicht nach einer bestimmten Richtung, zu bestimmten Hand-

---

[1]) 1, 2 q. 65 a. 3 ad 1, q. 68 a. 1. [2]) 1, 2 q. 1 a. 2.

[3]) 3 d. 23 q. 1 a. 1. [4]) 1, 2 q. 93 a. 6; 2, 2 q. 23 a. 2.

[5]) 3 d. 23 q. 1 a. 1.

[6]) 3 d. 23 q. 1 a. 1: Intellectus possibilis, qui de se est indeterminatus sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est eius regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima.

lungen. Weil dieser Habitus aus dem Einfluß der höchsten Regel entstanden ist, so tendiert er gleich einer zweiten Natur auf diese höchste Norm hin. Dieser Habitus bestimmt den Menschen zu gutem Handeln. Das angeführte Argument erscheint uns als Grundlage der ganzen Lehre der Synteresis. Es existiert im menschlichen Intellekt ein natürlicher Habitus, kraft dessen unsere Vernunft an der Rektitudo der höchsten Norm teilnimmt und diesen Habitus nennen wir Synteresis.

Obige Ausführungen werden durch die Erfahrung und unser Selbstbewußtsein bekräftigt. Beständig fühlen wir uns zum Guten angetrieben und vom Bösen abgehalten. Wir vernehmen stets in uns die Stimme: das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen. Dieser Drang entspringt aber notwendig einer beständigen Anlage in uns, einem Habitus und diesen nennen wir Synteresis.

Die Synteresis kann nicht identisch sein mit der Vernunft, auch nicht, wenn wir die Vernunft als Natur betrachten [1]). Die Synteresis ist allerdings von Natur aus zum Guten determiniert, sie kommt auch der Vernunft von Natur aus zu, aber dennoch kann sie nicht identisch sein mit der Vernunftpotenz, sondern sie ist ein Habitus derselben [2]), denn vernünftige Potenzen werden durch die verschiedenen Habitus determiniert. Auch kann die Synteresis keine höhere, von der Vernunft verschiedene Potenz sein [3]). Jeder Potenz kommt eine spezielle Handlung zu. Der Synteresis kommt jedoch kein solcher Akt zu, den die Potenz der Vernunft nicht hervorbringen könnte [4]), deshalb ist die Synteresis keine von der Vernunft verschiedene Potenz, sondern ein Habitus der Vernunft [5]).

Mit der Frage nach der Synteresis berühren wir eine der tiefsten Fragen der Moralität. Wie nimmt der Mensch teil an seiner höchsten Regel und Norm, wie konformiert sich die freie Menschennatur ihrem Ziele und Ende? Nicht nur eine große

---

[1]) 1 q. 79 a. 12. [2]) de verit. 16 a. 2 ad 4.

[3]) de verit. 16 a. 1 sc. [4]) 1 q. 79 a. 12 ad 3.

[5]) 2 d. 24 q. 2 a. 3 f: Et ideo dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subiectam habitui, sic nobis innato.

Zahl von philosophischen Problemen ist damit verknüpft, sondern je nach der Verschiedenheit der Weltanschauung wird die Antwort verschieden ausfallen.

Als bewiesen müssen wir die Existenz eines Gottes voraussetzen, welcher der Schöpfer aller Dinge ist, der alles regiert und leitet und zum Ziele führt[1]). Auf diesem Boden lösen wir mit dem hl. Thomas die Frage. Ganz anders natürlich muß sie gelöst werden vom Atheisten, vom Pantheisten, ganz anders vom Materialisten und vom Evolutionisten.

2. Kapitel.

Beweis aus dem kosmologischen Kontinuitäts-Gesetz.

Nach den bisherigen Ausführungen kommt in der sichtbaren Schöpfung die Synteresis einzig dem Menschen zu. Sie ist eine Folge seiner natürlichen Vollkommenheit, Freiheit und Geistigkeit.

Jetzt gilt es, auch nach oben die Grenze zu ziehen und zu zeigen, daß die Synteresis allein dem Menschen zukommt und keineswegs den Engeln. Sie ist gefordert infolge der Unvollkommenheit und Potentialität des menschlichen Intellektes. Um daher diese Frage zu lösen, müssen wir die Natur und Erkenntnisweise unseres Intellektes näher bestimmen.

Die Natur und Erkenntnisweise des menschlichen Intellektes.

Der Intellekt wird eine potentia passiva, eine leidende Erkenntnisfähigkeit genannt[2]). Dieses beweist der hl. Thomas, indem er das Verhältnis der erkennenden Wesen zum ens universale, untersucht[3]). Das Objekt des Intellektes ist das ens universale, und je nachdem ein Intellekt sich leidend oder tätig gegenüber diesem seinem Objekt verhält, haben wir eine tätige oder leidende Potenz.

Es existiert ein Intellekt, welcher sich zum ens universale verhält wie actus totius entis[4]).

---

[1]) 1 q. 2 a 3, q. 44 a. 1, 3, 4 und q. 103.
[2]) 1 q. 79 a. 2; 1, 2 q. 22 a. 1.
[3]) 1 q. 79 a. 1. [4]) 1 q. 79 a. 2.

Dies ist der göttliche Intellekt, welcher die göttliche Wesenheit selbst ist, in welcher alles Sein originaliter et virtualiter vorher existiert, und daher ist der Intellekt Gottes nicht in Potenz, sondern er ist reinster Akt: actus purus. Er ist Ursache und Ziel, Maß und Regel aller Erkenntnis. In Gott kann keine Normierung von außen stattfinden, da er selbst die höchste Norm ist. Er ist wesentlich gut und erhält seine Güte nicht von einem andern [1]).

Kein geschaffener Intellekt kann sich gegenüber dem universellen Sein als Akt verhalten; denn er müßte ja unendlich sein. Daher verhält sich jeder geschaffene Intellekt seiner Natur nach nicht als Akt gegenüber allem Erkennbaren, sondern umgekehrt als Potenz, und die Erkenntnisformen verhalten sich als Akt zum Intellekt.

Die Potenz kann sich aber auf zwei verschiedene Arten zum Akt verhalten [2]).

Gewisse Potenzen sind immer, von Anfang an, vervollkommnet durch den Akt. Dies ist bei den Engeln der Fall [3]). Ihr Intellekt ist von Anfang an durch die Erkenntnisbilder aktuiert. Der innerste Grund dieser Vollkommenheit ist die Nähe, in welcher der Intellekt der Engel zum göttlichen Intellekte steht. Aus dieser Gottesnähe folgt bei den Engeln auch eine gewisse Annäherung an Gott in der Erkenntnisweise. Gott erkennt sich und alles in seiner eigenen Wesenheit. Die Engel erkennen sich in ihrer Substanz, hierin liegt die Ähnlichkeit mit Gottes Erkennen. Alles andere erkennen die Engel durch anerschaffene Ideen und durch direktes Schauen derselben, deshalb heißen sie intellectuales. Da sich der Intellekt der Engel nie in Potenz zu den Erkenntnisformen befindet, da er ferner in seinem Erkenntnisakt sogleich alles erkennt, was in den Ideen erkennbar ist, deshalb gibt es beim Engel keine diskursive Erkenntnis [4]). Die Engel schreiten nicht von der Erkenntnis des einen zu der Erkenntnis des andern fort. Aus dem gleichen Grunde erkennen sie nicht durch Zerlegung und Zusammensetzung der Begriffe [5]). In der einfachen Erkenntnis der Wesenheit erkennen

[1]) 3 d. 23 q. 1 a. 1. [2]) 1 q. 58 a. 1. [3]) 1 q. 55 a. 2 und a. 1.
[4]) 1 q. 58 a. 3. [5]) 1 q. 58 a. 4.

sie alles, was ihr zugeschrieben oder was von ihr verneint werden muß.

Der Intellekt des Engels nimmt daher in seiner ganzen natürlichen Erkenntnis an der Rektitudo und Norm der göttlichen Weisheit teil. Er schaut die Wahrheit und kann sich nicht täuschen, er schaut die Wesenheit und hier gibt es keinen Irrtum. Der Intellekt des Engels erkennt nicht diskursiv, er benötigt daher keinen Ruhepunkt, von dem die Bewegung ausgehen könnte und bei dem sie wieder ihren Abschluß finden würde. Er nimmt in seiner ganzen Erkenntnis an der Ruhe, Stabilität und Sicherheit seiner Norm, nämlich der göttlichen Weisheit, teil.

Der menschliche Intellekt ist der niederste in der intellektuellen Ordnung und am weitesten entfernt von der Vollkommenheit des göttlichen Intellektes [1]. Er ist seiner Natur nach in Potenz in bezug auf die Erkenntnisbilder. Sie werden ihm aber auch nicht zu Beginn seiner Existenz eingegossen, so daß er eine Potenz wäre, die immer vom Akt vervollkommnet wäre. Er ist, wie Aristoteles sagt, am Anfang „sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum."

Der Intellekt muß die Ideen vermittelst der Sinne und der Abstraktion erwerben. Sein Erkenntnislicht besitzt nicht die Kraft, auf den ersten Anblick alles zu erkennen, was in der Idee enthalten ist, was von ihr ausgesagt oder verneint werden muß. Dies erkennt der Intellekt nur nach und nach durch Zerlegung und Zusammensetzung der Begriffe [2]. Ebenso besitzt unser Erkenntnislicht nicht die Kraft, in einem einzigen Urteil alle darin enthaltenen Wahrheiten zu erschauen [3]. Deshalb schreitet der menschliche Geist von der Erkenntnis einer Wahrheit zur Erkenntnis der daraus folgenden abgeleiteten Wahrheiten. Er hat also diskursives, nicht intellektuelles Erkennen. Deshalb wird die menschliche Seele nicht intellectualis, sondern rationalis genannt. Hier finden wir Veränderung und Bewegung, Irrtum und Unvollkommenheit. Deshalb kann der Mensch mit dieser Erkenntnis nicht

---

[1]) 1 q. 79 a. 2, q. 14 a. 2 ad 3; q. disp. de anima a. 2 ad 17.
[2]) 1 q. 58 a. 4, q. 85 a. 5. [3]) 1 q. 58 a. 3.

teilnehmen an der Rektitudo, Ruhe und Sicherheit der höchsten Norm.

Doch die Weisheit Gottes hat nicht nur für die Engel vorgesorgt, daß sie in ihrer Erkenntnis an der göttlichen Norm teilnehmen [1]). Auch der Mensch wurde zu dieser Würde erhoben: Minuisti eum paulo minus ab angelis [2]). Der Mensch muß daher in gewissem Maße an der Erkenntnisweise der Engel teilnehmen, damit auch er die Norm seiner Erkenntnis in sich trage.

Teilnahme der Menschen an der Erkenntnisweise der Engel.

Der hl. Thomas beruft sich hier auf ein Prinzip, welches die ganze Weltordnung beherrscht und welches uns aus der Erfahrung zur Genüge bekannt ist, es ist das kosmologische Kontinuitäts-Gesetz.

„Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum."

Die Wesen, die unter sich geordnet sind, verhalten sich wie aufeinander gelagerte Körper, von welchen jeweilen der unterste mit seiner oberen Fläche die unterste Fläche des über ihm gelagerten berührt. Ebenso reicht die unvollkommene, niedere Natur in ihrer größten Vollkommenheit an etwas heran, was der Vollkommenheit der höheren Natur eigen ist und nimmt in unvollkommenem Maße daran teil.

So nennt der hl. Thomas das Tier ein „geistig-sinnliches Wesen" (substantia spiritualis sensitiva), weil in ihm eine gewisse Nachahmung und Ähnlichkeit der menschlichen Freiheit sich vorfindet [3]). In gleichem Sinne erklärte er, daß die Tiere in etwas an die Menschen heranreichen, indem sie durch das Schätzungsvermögen Handlungen verrichten, welche den vernünftigen Handlungen ähnlich erscheinen [4]). Ebenso wird im Menschen

---

[1]) de verit. 16 a. 1; vgl. de verit. 8 a. 15; 2 Poster. analyt. l. 20; 1 Poster. analyt. l. 35, 36; de verit. 11 a. 1; 2 d. 24 q. 2 a. 3, d. 39 q. 3 a. 1. [2]) Ps. 8.

[3]) de verit. 23 a. 1; vgl. de verit. 25 a. 2; 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 3; 1 q. 96 a. 1 ad 4.

[4]) 3 d. 35 q. 1 a. 2 ad 1: Animalia continuantur hominibus in vi aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur. Vgl. 3 d. 27 q. 1 a. 2, a. 4 ad 3.

selbst das Schätzungsvermögen (vis aestimativa) in ein Denkvermögen (vis cogitativa) erhoben, dank der Nähe des menschlichen Intellektes [1]).

Die menschliche Natur aber ist den Engeln untergeordnet in bezug auf die natürliche Erkenntnis. Die Engel erkennen ohne Forschung und Folgerung. Die Menschen aber gelangen zur Erkenntnis der Wahrheit durch mühsames Fortschreiten von einer Wahrheit zur andern (inquirendo et ab uno in aliud discurrendo). Daher gelangt nach obigem Gesetz die menschliche Seele in ihrer vollkommensten Erkenntnis zu einer gewissen Teilnahme an der Vollkommenheit der Engel, so daß sie die Erkenntnis gewisser Wahrheiten sofort ohne Forschung und ohne Ableitung besitzt. Obgleich sie auch hierin die Vollkommenheit der Engel nicht ganz erreicht, da sie immer auf die Erkenntnis der Sinne angewiesen ist [2]).

Die Teilnahme unseres Intellektes an der Erkenntnisweise der Engel vergleicht der hl. Thomas mit einem Feuerfunken. Bei einem Feuer lösen sich beständig Funken vom Feuerherde los und züngeln in die reine Luft hinauf. Gott ist einem solchen Feuer zu vergleichen. Auch da löst sich gleichsam vom Feuerherde ein Funken, der sich dem Menschengeist mitteilt, und ihn so zur Teilnahme an der Vollkommenheit der Engel erhebt. Diesen Funken des Menschengeistes nennen wir Scintilla oder Synteresis. Dem hl. Hieronymus folgend vergleicht der hl. Thomas diesen edelsten Teil der Seele auch mit einem Adler [3]); wie dieser alle Tiere im Fluge übertrifft, so übersteigt die Syn-

---

[1]) 1 q. 78 a. 4. [2]) de verit. 16 a. 1: Unde anima humana, quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat.

[3]) 2 d. 39 q. 3 a. 1: Haec virtus (sc. synderesis) scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu eius, quod de intellectualitate in angelo est, et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est. Unde et Hieronymus dicit, quod per aquilam significatur, quae cetera animalia in volando transcendit, ita et haec virtus transcendit rationabilem, quae per hominem significatur, et concupiscibilem quae per vitulum, et irascibilem, quae per leonem. Vgl. 2 d. 3 q. 1 a. 2.

teresis alle andern Seelenkräfte. In dieser direkten Erkenntnis gewisser Wahrheiten nimmt der menschliche Intellekt wie derjenige der Engel an der Norm der göttlichen Weisheit teil. Bei den Engeln ist die ganze Erkenntnis normiert, beim Menschen finden wir jedoch nur eine Teilnahme an dieser Vollkommenheit. Die übrige menschliche Erkenntnis muß wiederum teilnehmen an dieser ersten Norm, um normiert zu sein.

Diese Teilnahme der Menschen an der Erkenntnisweise der Engel unterliegt aber einem allgemeinen Gesetze. Alles was aufgenommen wird, wird nach Art und Weise des Aufnehmenden aufgenommen. Dem Menschen kommt es zu, alle Ideen von außen, durch die Abstraktion zu empfangen und diese Erkenntnisweise überträgt sich auch auf die Teilnahme an der Erkenntnisweise der Engel[1]). Die Teilnahme ist eben nicht voller Besitz. Die Synteresis ist von den Sinnen abhängig.

Aus obigen Darbietungen lassen sich sogleich gewisse nähere Bestimmungen der Synteresis ableiten.

In den Engeln ist eine doppelte Erkenntnis, nämlich eine spekulative, indem sie die Wahrheit einfachhin erfassen und betrachten, und eine praktische, insofern sie Diener und Gesandte Gottes sind und die Erkenntnis der Wahrheit zur praktischen Betätigung verwenden[2]). Daher findet sich im Menschen, insofern er an der Vollkommenheit der Engel teilnimmt, eine spontane, ohne Nachforschung und Ableitung erworbene Erkenntnis, sowohl in der spekulativen als in der praktischen Ordnung[3]).

Diese Erkenntnis muß das Prinzip jeder folgenden Erkenntnis sein, sowohl der spekulativen als der praktischen, da es den Prinzipien zukommt, daß sie solider und sicherer seien. Daher muß diese Erkenntnis dem Menschen auch natürlich zukommen, da in dieser Erkenntnis gleichsam der Keim für die

---

[1]) de verit. 16 a. 1: . . . quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.

[2]) de verit. 16 a. 1. [3]) de verit. 16 a. 1: Unde et in natura humana inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis.

ganze folgende Erkenntnis liegt, denn in allen Naturen liegen gewisse natürliche Keime und Anlagen der folgenden Handlungen und Wirkungen. Diese Erkenntnis muß auch habituell, als Habitus im Intellekt verbleiben, damit sie stets zur Hand sei, wenn man ihrer bedarf [1].

Wie sich aber in der menschlichen Seele ein natürlicher Habitus, „Intellektus", findet, kraft dessen die Prinzipien der spekulativen Wissenschaften erkannt werden, ebenso findet sich in der Seele ein natürlicher Habitus der obersten praktischen Prinzipien, welche die natürlichen Prinzipien des Naturrechtes sind, und dieser Habitus heißt Synteresis.

Aus der Natur und Tätigkeit unseres Intellektes und Willens ergibt sich ein wesentlicher Unterschied in der natürlichen Normierung dieser Fähigkeiten.

Der hl. Thomas verlangt beständig eine natürliche, habituelle Disposition für den Intellekt, verneint jedoch eine solche für den Willen. Es ist von Interesse zu untersuchen, woher dieser Unterschied kommt. Die Grundlage zur Beantwortung der Frage haben wir bereits in den bisherigen Beweisen dargeboten. Darauf weiter bauend. können wir im Sinne des hl. Thomas den Unterschied in der Normierung zwischen Intellekt und Willen folgendermaßen darlegen.

Sowohl der Wille als der Verstand müssen natürlich auf das letzte Ziel hingeordnet sein. Es muß eine Übereinstimmung, eine Harmonie zwischen der Potenz und ihrem Ziele bestehen, denn durch die Prinzipien, welche in der Potenz sich finden, soll das Ziel erreicht werden. Diese natürliche Hinordnung geschieht entweder durch einen natürlichen Habitus oder durch die Natur der Potenz, welche die Aufgabe dieses natürlichen Habitus erfüllt. Der Intellekt bedarf zum Erkennen der intelligiblen Spezies, und deshalb ist es notwendig, daß wir in ihm einen natürlichen, der Potenz hinzugefügten Habitus

---

[1]) de verit. 16 a. 1: Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse.

annehmen. Die Natur des Willens genügt dagegen für die natürliche Hinordnung zum Ziele, sowohl bezüglich des Strebens nach dem Ziel (intentio finis), als auch bezüglich der Konformität mit dem Ziele [1]). Der menschliche Intellekt ist eine unbeschränkte Potenz, er will alles werden, er will alles in sich aufnehmen, er ist wesentlich rezeptiv. Beim Willen ist das Gegenteil der Fall. Während der Intellekt die Sachen an sich zieht und sie in intentionellem Sein in Besitz nimmt, tendiert der Wille gerade nach außen auf die Sachen, wie sie in sich sind [2]).

Die Natur des Willens besteht in einem Streben, der Wille ist ein Appetitus. Seine Norm und Direktive erhält er vom Intellekt, indem das erkannte Gut (bonum cognitum) sein Objekt ist. Der Intellekt ist somit Ausgangspunkt und Direktive der Willensbewegung. Das Streben gehört zur Natur des Willens [3]), das normierte Streben ist eine Folge der Rektitudo des Intellektes. Somit bedarf der Wille keines Habitus, um sich der höchsten Norm zu konformieren [4]).

Die Vernunft kann nicht mehr von einer höheren Potenz normiert werden, da sie selbst die erste Norm im Menschen ist und von ihr alle normierende Bewegung ausgeht. Sie ist auch in sich unbestimmt, weil frei und geistig. Sie muß somit bestimmt werden und dies geschieht eben durch die Erkenntnis. Die Erkenntnis aber erfordert die Spezies. Die Spezies sind es, welche den Intellekt determinieren, vervollkommnen und die Potenz aktuieren. Deshalb ist zur Normierung der Vernunft die Spezies

---

[1]) 1, 2 q. 62 a. 3 ad 1; vgl. 1, 2 q. 50 a. 3 ad 1, ad 3; de virt. in com. 1 a. 8 ad 6; 1, 2 q. 51 a. 1.

[2]) 1 q. 82 a. 3: Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Vgl. de verit. 1 a. 2.

[3]) 1, 2 q. 51 a. 1: Inclinatio (in appetitivis) ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.

[4]) 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2: In ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis . . . unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem, dicitur voluntas ut natura.

und somit auch der Habitus erfordert [1]). Diesen natürlichen Habitus nennen wir Synteresis [2]).

Wir dürfen jedoch nicht meinen, der hl. Thomas identifiziere die Erkenntnisspezies mit dem Habitus naturalis. Der Erkenntnishabitus ist wesentlich eine Determinierung und Qualifizierung des Intellektes, damit er prompt, leicht, spontan und natürlich handle. Für den intellektuellen Habitus sind zwei Elemente nötig, nämlich die geordneten Spezies und eine Habilitas oder Determinierung im Intellekt [3]). Das erstere ist die objektive, das letztere die subjektive Seite eines jeden Habitus der Erkenntnis: beide zusammen bilden erst einen vollkommenen Habitus.

3. Kapitel.

Beweis aus der Bewegung und Veränderung unserer Erkenntnis.

Warum besitzt der Mensch eine diskursive und veränderliche Erkenntnis?

Dies ist eine Grundfrage zum Verständnis der Notwendigkeit und Wesenheit der Synteresis. Der Mensch ist kein reiner Geist, sondern Seele und Leib vereinigen sich zur Menschennatur. Die Seele ist jedoch im Körper, nicht um den Körper zu vervollkommnen, sondern zu ihrer eigenen Vollkommenheit, indem die Materie zur Form hingeordnet ist und nicht umgekehrt [4]). Der hl. Thomas verlangt die Vereinigung der Seele mit dem Leibe, um der Seele eine vollkommenere Erkenntnis zu ermöglichen. Dies scheint aber ein Widerspruch zu sein, da der hl. Thomas

---

[1]) Wir könnten dies nicht kürzer zusammenfassen, als es der hl. Thomas selbst tut in de virt. in com. 1 a. 8 ad 13: Voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo non requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium, et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas inquantum bonum intellectum est obiectum voluntatis. Vgl. 3 d. 33 q. 2 a. 4 ad 4.

[2]) 1, 2 q. 62 a. 3 ad 1: Intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat: et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae.

[3]) 1 C. G. 56: Habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. [4]) 1 q. 96 a. 1.

immer erklärt, daß der Seele wegen ihrer Vereinigung mit dem Leibe eine diskursive Erkenntnis zukommt, welche unvollkommener ist als die intellektuelle. Der scheinbare Widerspruch löst sich jedoch, nach den Darlegungen des hl. Thomas, sehr harmonisch auf [1]).

Gott ist der selbständige (subsistierende) Intellekt, der in sich selbst alles in einem Akte erkennt. Alles Erkenntnislicht der geschaffenen Wesen ist eine Teilnahme an jenem selbständigen Lichte. Je mehr sich nun die Geschöpfe von jenem ersten Prinzip und zentralen Punkt entfernen, desto mehr teilt und zerstreut sich jenes Licht, wie die Linien, die von einem gemeinsamen Zentrum ausgehen. Gott ist reiner Erkenntnisakt. Die höchsten geistigen Substanzen erkennen schon nicht mehr alles in ihrer eigenen Wesenheit, sondern durch einige wenige allgemeine Formen. Diese gestatten jedoch eine klare Erkenntnis der Dinge wegen der Fülle des Erkenntnislichtes, welches jene Wesen besitzen. In den niederen Wesen finden sich schon viele und weniger allgemeine und auf weniger Dinge bezügliche Formen, weil jene Wesen nicht mehr die Vollkraft des Erkenntnislichtes besitzen. Je mehr somit ein Geist von Gott entfernt ist, desto schwächer wird die Erkenntniskraft und desto zahlreicher und unvollkommener werden die Erkenntnisformen, desto unvollkommener wird überhaupt die ganze Erkenntnis. In der ganzen intellektuellen Ordnung nimmt jedoch der Mensch die letzte Stelle ein und dies hat darin seinen Grund, weil die Vollkommenheit der Welt eine Abstufung der Vollkommenheiten verlangt [2]).

Wären nun die menschlichen Seelen von Gott bestimmt worden, nach Art und Weise der Engel zu erkennen, so würden sie keine vollkommene, sondern nur eine konfuse und allgemeine Erkenntnis besitzen. Damit nun die Seele eine vollkommene und eigene Erkenntnis der Dinge besitze, hat sie Gott als Form eines Körpers erschaffen. So kann sie von den sinnlichen Dingen selbst eine den Dingen entsprechende Erkenntnis erwerben, wie man auch dem einfachen Manne durch sinnliche Beispiele die Wahr-

---

[1]) 1 q. 89 a. 1 ist eine prächtige Darbietung des hl. Thomas, und er verwirft siegreich die Irrlehre der Platoniker.

[2]) Vgl. 1 q. 47 a. 1 u. 2; 3 C. G. 97.

heit veranschaulichen muß. Somit ist es klar, daß die Seele mit dem Leibe gerade wegen der Vollkommenheit der Seele verbunden wird, damit sie durch die Hinkehr zur sinnlichen Vorstellung erkenne[1]). Durch die Vereinigung der Seele mit dem Körper ist aber der Mensch in eine ganz eigenartige Stellung in der Schöpfung gelangt. Er schließt zwei Welten in sich, indem er die Natur der Geister mit der Körperwelt vereinigt[2]).

Daraus ergeben sich wichtige Folgen für die Erkenntnistätigkeit des Menschen.

Einesteils besitzt unser Intellekt vom Schöpfer die Bestimmung, mit dem Körper in Verbindung zu treten und von den sinnlichen Dingen die Erkenntnis herzuleiten[3]). Die ganze Anlage unserer Erkenntnispotenz ist unter diesem Gesichtspunkte geschaffen. Deshalb besitzen wir einen Intellectus agens und possibilis. In den Engeln finden wir diese Fähigkeiten nicht. Die Engel besitzen eine Erkenntnispotenz, welche sich nicht in possibilis und agens unterscheidet[4]). Der Intellectus agens wird gefordert wegen der Abhängigkeit unserer Erkenntnis vom Körper. Der Intellectus possibilis erkennt aber nicht gleich am Anfang seiner Tätigkeit den Vollinhalt der Dinge[5]). Ferner erkennt er nicht die Wesenheiten aller Dinge auf einmal, sondern nach und nach in der Zeit. Die Aufeinanderfolge in der Zeit ist aber Bewegung. Darum tritt hier die Bewegung in unsere Erkenntnistätigkeit ein[6]).

---

[1]) 1 q. 89 a. 1. [2]) 1 q 77 a. 2: Anima . . . est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum. Vgl. 1 q. 96 a. 2, q. 97 a. 3.

[3]) 1 q. 89 a. 1: Animae „sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant."

[4]) 1 q. 54 a. 4. [5]) In bezug auf das ens abstractum bemerkt der hl. Thomas in 1 C. G. 26 f.: „Id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam quam rei aliquid esse." Vgl. 2, 2 q. 180 a. 6 ad 2.

[6]) 1 q. 58 a. 3: Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

1 C. G. 57: Ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio . . . Manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. — 2, 2 q. 49 a. 5 ad 2: Certitudo rationis est ex intellectu, sed

Eine weitere Folge der Vereinigung von Seele und Leib ist die Abhängigkeit des Intellektes von einer ganzen Reihe anderer Potenzen, wie von der Einbildungskraft, vom Gemeinsinn und von den äußeren Sinnen[1]). Die sinnliche Erkenntnis ist jedoch in vollem Maße der Bewegung unterworfen, deshalb nimmt auch auf diesem Wege die geistige Erkenntnis an dieser Unvollkommenheit teil und ist wesentlich diskursiv[2]). Weil jedoch unsere Erkenntnis wesentlich diskursiv ist, deshalb heißt unsere Erkenntnispotenz „Ratio".

Neben der diskursiven Erkenntnis findet sich im Menschen auch eine intellektuelle.

Der hl. Thomas schließt im ersten Teil seiner Summa aus der Tatsache der Bewegung zurück auf einen ersten, unbewegten Beweger, von dem alle Bewegung ausgeht und auf den alle Bewegung in letzter Linie wieder zurückführt[3]). Diesen Beweis führt er auch innerhalb einer bestimmten Seinsordnung, nämlich innerhalb der menschlichen Erkenntnis[4]).

Wie bei der Bewegung der natürlichen Dinge jede Bewegung von einem unbewegt Bewegenden ausgeht und alles, was sich verschiedenartig verhält, zurückgeht auf etwas, das konstant und unveränderlich ist, so muß es sich auch bei der Tätigkeit des Verstandes verhalten. Daher ist es notwendig, daß jeder Schluß (ratio) von einer Erkenntnis hervorgehe, welche eine gewisse Unveränderlichkeit, Gleichförmigkeit und Ruhe besitzt, welche somit nicht durch Forschen und Schließen, sondern plötzlich und spontan in der Vernunft auftritt[5]). Die Schlußfolgerung ist ein Suchen und Forschen, wie wir bei unserer

---

necessitas rationis est ex defectu intellectus: illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli.

[1]) 1 q. 77 a. 2: Anima humana abundat diversitate potentiarum.

[2]) 2, 2 q. 180 a. 6: Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur. Vgl. 2, 2 q. 180 a. 6 ad 2; 2 C. G. 96; 2 d. 3 q. 1 a. 2; de verit. 8 a. 3 ad 3.

[3]) 1 q. 2 a. 3. [4]) 1 q. 79 a. 12, a. 8, q. 82 a. 1; 1, 2 q. 10 a. 1, q. 51 a. 2, q. 91 a. 2 ad 2; 1 C. G. 57; de verit. 16 a. 1. [5]) 2 d. 24 q. 2 a. 3.

Erkenntnis täglich beobachten können. Von der Wirkung schließen wir auf die Ursache, und unsere unklare Erkenntnis suchen wir immer klarer und schärfer zu gestalten. Diese Bewegung muß jedoch nach obigen Darbietungen von etwas Unbewegtem ausgehen und dieses unbewegte Schauen kommt unserer Erkenntnispotenz insofern zu, als sie Intellekt ist.

Wie aber alle Bewegung von etwas Unbewegtem ausgeht, so zielt auch alle Bewegung auf etwas Ruhendes, Unbewegtes hin, um dort ihren Abschluß zu finden. Was treibt die Männer der Wissenschaft unermüdlich zur Arbeit? Es ist der Drang, in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, im Betrachten der Wahrheit zu ruhen. Diese Ruhe ist jedoch nicht möglich, bevor das Forschen und Schließen zurückgekehrt ist zu der ohne Diskurs erkannten Wahrheit und an ihr geprüft ist und dadurch selbst die Ruhe und Sicherheit erlangt hat. Somit setzt unser diskursives Erkennen notwendig ein intuitives Erkennen gewisser Wahrheiten oder Prinzipien voraus [1]).

Dieser Beweis eröffnet uns einen neuen Ausblick in die Tätigkeit unserer Erkenntnispotenz. Letztere läßt sich nicht ganz hinreißen von der Beweglichkeit der äußeren Dinge und des Körpers. Sie besitzt etwas Stabiles, Ruhendes, das gerade Ausgangspunkt und Ruhepunkt für jede Bewegung wird. Die menschliche Seele reicht noch hinauf in die Sphäre der reinen Geister und nimmt unvollkommen teil an ihrer Erkenntnisweise. Zwar bezahlt der Intellekt auch hier den Tribut an seine Vereinigung mit

[1]) de verit. 15 a. 1: Motus autem omnis ab immobili procedit ... motus etiam finis est quies ... Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse ... Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum, ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius, quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero, quantum ad viam iudicandi. Unde quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur ex quo vim intellectivam habere dicuntur.

dem Körper, indem er die Begriffe von den Sinnen erwerben muß. Aber sobald diese Begriffe aufgetreten sind, schaut er die erste Wahrheit in Ruhe und Besitz, er durchdringt sie und schließt jede Bewegung aus [1]).

Insofern diese primäre Erkenntnis sich im praktischen Intellekt befindet, haben wir den Akt der Synteresis. Diesem entspricht die primäre spekulative Erkenntnis, welche den Akt des Intellektus bildet. Der Habitus dieser Erkenntnis heißt Synteresis in der praktischen Ordnung [2]). In der spekulativen Ordnung besitzt der natürliche Habitus keinen eigenen Namen, sondern wird, wie die Potenz selbst, Intellekt genannt.

Die Synteresis ist somit der Angelpunkt unseres praktischen Handelns. Von ihr geht die Bewegung aus als vom ruhenden, stabilen, sicheren Ausgangspunkt. Zu ihr kehrt die Bewegung wieder zurück und findet dort ihren letzten, sicheren Abschluß, denn wir prüfen unsere veränderlichen, dem Irrtum zugänglichen praktischen Folgerungen an diesen stabilen und sicheren Wahrheiten [3]). Wie Gott die Menschenseele mit dem Körper vereinigt hat, damit ihr eine vollkommene Erkenntnis der Wahrheit möglich sei, so hat er ihr aus demselben Grunde jenes besondere Erkenntnislicht zu einem primären Urteil gegeben. Deshalb nennt es der hl. Thomas ein Werk der besonderen göttlichen Vorsehung, daß sie uns das intuitive Licht der Synteresis geschenkt hat [4]).

Diese intuitive Kraft ist die höchste Vollkommenheit der Seele, sie ist eine Annäherung an Gott, und jede Vollkommenheit wird nur aus ihrer Nähe zu Gott bemessen. Diese Kraft des Intellektes ist ein göttliches Siegel, welches bekundet, daß die Seele, obschon sie auf dem Grenzgebiet zweier Welten steht, doch ihr Bürgerrecht in der höheren Region der Geister besitze, und

---

[1]) 2 d. 24 q. 2 a. 3: Synderesis a ratione practica distinguitur . . . per habitum qui est quodam modo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum . . . licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus . . Et ideo statim cognitis terminis cognoscuntur.

[2]) 2 d. 24 q. 2 a. 3. [3]) 1 q. 79 a. 12.

[4]) 3 C. G. 129: Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium (Synderesis) rationis, ut principium propriarum operationum.

nicht in die Körperwelt verbannt sei. Deshalb verlangt der hl. Thomas, daß die Seele beim Einzug in ihr himmlisches Vaterland auch in ihrer Erkenntnis die Unvollkommenheiten der Ratio abstreife. Sie soll ihre Ideen nicht mehr von den beweglichen Dingen abstrahieren, und nur mehr die eine intellektuelle Tätigkeit besitzen, sie soll nicht mehr forschen und unruhig suchen, sondern selig sein in ewigem Schauen [1]).

Bestimmung des Subjekts der Synteresis.

Träger der Synteresis ist der Intellekt. Insofern die Vernunft die Vollkommenheit besitzt, intuitiv gewisse Wahrheiten zu erkennen, nennen wir sie nicht mehr Ratio, sondern Intellekt. Den Ausdruck Intellekt leitet der hl. Thomas von intus und legere ab, weil der Intellekt die volle Wahrheit in dem Begriffe unmittelbar abliest [2]). Wäre der Mensch ein reiner Geist, wie Gott und die Engel, so würde er alle Wahrheiten intuitiv schauen und keiner Ratio bedürfen [3]). Weil aber der Mensch ein Kompositum aus Körper und Seele ist, deshalb reicht er einesteils noch hinauf in die Vollkommenheiten der Engel, anderseits kommt er in Abhängigkeit von dem unvollkommenen Körper.

Die diskursive und intuitive Erkenntnis verlangen keine Verschiedenheit der Potenz. Die Potenzen werden durch die Verschiedenheit der Objekte unterschieden. Diese Verschiedenheit der Objekte muß nicht eine zufällige sein, sondern per se sich auf das beziehen, was direkt unter die Potenz fällt [4]). Das Objekt des Intellektes sowie der Ratio ist alles Erkennbare. Somit unterscheiden sich Ratio und Intellekt nicht von seiten des Objektes. Beide verhalten sich ebenfalls passiv zum Objekt [5]), daher ist auch in dieser Beziehung zwischen Ratio und Intellekt kein

---

[1]) 2, 2 q. 180 a. 6 ad 2. [2]) 2, 2 q. 8 a. 1, q. 49 a. 5 ad 3; de verit. 15 a. 1. Wir geben hier die Ansicht des hl. Thomas wieder, ohne auf neuere philologische Erklärungen einzutreten.

[3]) 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 4: Rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec angelis. — de verit. 15 a. 1 ad 7: Ratio est humano generi propria.

[4]) 1 q. 77 a. 3: Non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius ad quod per se potentia respicit.

[5]) 1 q. 79 a. 2 ad 3: Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis.

Unterschied gefordert. Der Intellekt erkennt schlechthin die Wahrheit intuitiv, die Ratio jedoch diskursiv. Deshalb verhält sich das diskursive Erkennen zum intellektiven wie Bewegung zur Ruhe, oder wie Erwerben zum Besitz, oder wie das Unvollkommene zum Vollkommenen [1]. Ruhe und Bewegung gehen jedoch nicht auf verschiedene Potenzen zurück, denn dieselbe Natur, welche durch Bewegung zum Ziele eilt, ruht im Besitze des Zieles und hat dort ihre Vollkommenheit erreicht. Deshalb ist die Potenz, welche die Wahrheit diskursiv erfaßt, nicht verschieden von jener, welche sie ohne Bewegung erfaßt, sondern das eine besagt nur eine Unvollkommenheit der Potenz, das andere eine Vollkommenheit [2].

Intellekt heißt unsere Erkenntnispotenz, insofern sie noch herausragt über die Eigenschaften, welche der Seele als Form des Körpers folgen. Intellekt heißt sie, indem sich in ihr etwas „de natura simplicis" findet „sicut exemplar in sua imagine" [3], insofern sie „participat de intellectuali simplicitate" [4], secundum quod participat aliquid de natura superiori [5]. Ratio heißt sie nach ihrer Unvollkommenheit, insofern sie diskursiv die Wahrheit suchen muß [6].

Weil nun die Erkenntnis der Synteresis eine vollkommene, komprehensive ist, nicht aber eine diskursive und unvollkommene, deshalb sagen wir, die Synteresis finde sich im Intellekt und nicht in der Ratio.

Der menschliche Intellekt wird wiederum in einen spekulativen und einen praktischen unterschieden. Die Synteresis ist eine Vollkommenheit des praktischen Intellektes.

Der spekulative Intellekt hat den Zweck, die Dinge zu erkennen. Wenn er den Dingen konformiert ist, so ruht er im Besitz und im Betrachten der Wahrheit. Hiermit hat seine Tätigkeit den Abschluß gefunden. Der praktische Intellekt erkennt ebenfalls die Wahrheit, hat hierin jedoch sein Ziel und Ende

[1] 1 q. 79 a. 8. [2] de verit. 15 a. 1: Potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una, quae, inquantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit, inquantum vero est imperfecta, discursu indiget.

[3] de verit. 15 a. 1 ad 5. [4] de verit. 15 a 1.

[5] de verit. 15 a. 1 ad 7. [6] de verit. 15 a. 1; 1 q. 79 a. 8, q. 58 a. 4; 2, 2 q. 83 a. 10 ad 2; de verit. 1 a. 12 f.

nicht erreicht, sondern beginnt eigentlich erst seine Tätigkeit. Er wendet sein Wissen auf das Handeln an, und wird somit Ausgangspunkt der menschlichen Tätigkeit. Diese verschiedene Stellung des spekulativen und praktischen Intellektes erfordert wiederum keine Verschiedenheit der Potenz. Ein zufälliger Unterschied der Objekte begründet keine Unterscheidung von Potenzen. Nun ist es etwas Zufälliges, daß die erkannte Wahrheit auf das Handeln hingeordnet wird oder nicht. Der spekulative und der praktische Intellekt unterscheiden sich demnach nicht der Potenz, sondern nur dem Zwecke nach. Der eine will die reine Wahrheit erkennen, der andere die erkannte Wahrheit auf das Handeln hinordnen [1]).

Aus dem ersten Beweise geht hervor, daß die Synteresis eine natürliche Disposition und Norm für unser Handeln sei. Deshalb muß sie sich notwendig im praktischen und nicht im spekulativen Intellekte finden. Daraus werden wir später wichtige Folgen für den pragmatischen Charakter der Synteresis zu ziehen haben. Der praktische Intellekt hat nämlich einen schöpferischen Charakter, und hieran nimmt auch die Synteresis teil. Der praktische Intellekt ist Ausgangspunkt der Handlung. Er leitet, ordnet und dirigiert sie [2]). Er schafft sein Objekt, und deshalb ist er Norm und Maß desjenigen, was durch ihn geschieht. Der spekulative Intellekt wird dagegen von den Dingen bewegt, von ihnen wird er wahr gemacht, die Dinge sind seine Norm und sein Maßstab [3]). Mit dem hl. Thomas können wir die ganze Hierarchie in der Erkenntnis und Normierung in folgenden Gedanken zusammenfassen. Der göttliche Intellekt ist reine Norm und wird nicht normiert. Die Naturdinge sind normiert vom göttlichen Intellekt und normieren unsern Intellekt. Unser spekulativer Intellekt ist nur normiert, ohne selbst etwas zu nor-

---

[1]) 1 q. 79 a. 11; de verit. 3 a. 3; 1 q. 15 a. 3; 3 de Anima lect. 15, 16.

[2]) Deshalb sagt der hl. Thomas, das Objekt des praktischen Intellektes sei das „bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri." 1 q. 79 a. 11 ad 2.

[3]) de verit. 1 a. 2: Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Vgl. 1, 2 q. 93 a. 1 ad 3.

mieren; unser praktischer Intellekt ist normiert vom göttlichen Intellekt und normiert wiederum die menschlichen Handlungen, seien es nun Handlungen der Kunst oder der Moral [1]).

Indem wir hier die Synteresis als Ausdruck der göttlichen Norm in den praktischen Intellekt einschalten, ersehen wir bereits deren Bedeutung und Aufgabe. Die Synteresis ist die Aufnahme der göttlichen Norm im praktischen Intellekt, und sie ist der Ausgangspunkt für die Normierung derjenigen Dinge, welche der praktische Intellekt schafft. Dies deuten wir hier nur an, später soll es weiter erörtert werden. Wir können im folgenden noch kurz auf eine Unterscheidung innerhalb des praktischen Intellektes selbst aufmerksam machen.

Der praktische Intellekt unterscheidet sich wiederum in einen allgemeinen und einen partikulären. Der allgemein praktische Intellekt urteilt nur im allgemeinen, daß ein solcher so handeln müsse, z. B. ein Sohn müsse die Eltern ehren. Der partikulär praktische Intellekt bestimmt im einzelnen, daß ich als Sohn gerade jetzt diese bestimmte Ehrung meinen Eltern erweisen müsse [2]). Weil nun die Synteresis Norm und Regel all unserer Handlungen ist, so befindet sie sich notwendig im allgemein praktischen Intellekt. Wir brauchen wohl nicht mehr weiter auszuführen, daß der allgemein und partikulär praktische Intellekt ein und dieselbe Potenz bedeutet. Es begründet dies keine wesentliche Verschiedenheit des Objektes in bezug auf den Intellekt, somit auch keine Verschiedenheit der Potenz.

Hiermit haben wir den Beweis für die Existenz der Synteresis wiederum von einem neuen Gesichtspunkte aus dargestellt und sogleich der Synteresis ihren Platz innerhalb der menschlichen Potenzen und Vollkommenheiten angewiesen.

---

[1]) de verit. 1 a. 2: Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum.

[2]) 3 de Anima lect. 16.

4. Kapitel.

Beweis aus dem natürlichen Streben des Menschen nach Glückseligkeit.

Dem Menschen ist ein Drang und Streben zu seiner Vervollkommnung angeboren. Er besitzt ein natürliches Streben (desiderium naturale) nach seinem Ziel und Ende [1]. Es ist dies ein natürlicher Instinkt, der den Menschen zu seiner Vollkommenheit führt. Diese Tatsache, welche uns durch das Selbstbewußtsein und durch die Erfahrung verbürgt ist, führt uns notwendig zur Existenz der Synteresis. Wir führen den Beweis unter zwei Gesichtspunkten. Zuerst aus der Abhängigkeit des Willens vom Intellekt und dann aus einem Vergleich zwischen dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit und dem Instinkt.

Der Wille erstrebt nur insofern die Glückseligkeit, als im Intellekt eine Proportion und Ähnlichkeit zur Glückseligkeit vorherbesteht, denn das Streben des Willens folgt nur einer Bestimmung im Intellekt. Weil nun das Streben des Willens auf die Glückseligkeit ein natürliches ist, deshalb findet sich notwendig von Natur aus im Intellekt eine gewisse „Inchoatio finis", eine „Inchoatio boni", eine Konformität und Proportion zur Glückseligkeit und dies ist die Synteresis [2].

Aus diesem Anfangsbesitz der Glückseligkeit entsteht im Menschen die Sehnsucht und das Verlangen nach dem vollen Ziele, eben weil schon ein gewisser Besitz des Zieles in ihm vorhanden ist. Er besitzt etwas vom Ziele und darum erstrebt er den Vollbesitz, denn alles erstrebt das ihm Gleichförmige und Entsprechende.

Der Mensch ist somit von Anfang an, wie jedes Wesen, zu einem Ziele hingeordnet. Diese Hinordnung besteht im Intellekt

---

[1] de verit. 22 a. 7: Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate.

[2] de verit. 14 a. 2: Nihil autem potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit nisi inquantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est, quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum. Vgl. 3 d. 33 q. 2 a. 4 ad 4.

in einer Art „Spannung“, zu vergleichen der Spannkraft in einem gespannten Bogen. Die Synteresis ist eine gewisse Spannung und Hinordnung unserer Aufmerksamkeit zum letzten Ziele.

Das allgemeine Prinzip: Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei [1]) können wir auch umgekehrt anwenden und aus dem Streben eines Wesens zurückschließen auf seine natürliche Bestimmung und Veranlagung. Auf diesen Tatsachen beruhen ja zum großen Teil die Naturwissenschaften. Wir beobachten die Tätigkeiten der Elemente und schließen dann zurück auf ihre Natur. Operatio sequitur esse und sicut operatio, ita esse oder qualis actio, talis forma. Diese Gesetze können wir auch auf die Handlungen des Menschen und vor allem auf die spontanen und natürlichen anwenden. Weil aber der Wille natürlicherweise die Glückseligkeit erstrebt, deshalb muß im Menschen eine natürliche Veranlagung zur Glückseligkeit sich vorfinden. Und diese natürliche Qualität muß sich im Intellekt befinden, denn das Streben des Willens folgt der Qualität und Veranlagung des Intellektes. Es muß sich demnach im menschlichen Intellekt von Natur aus eine Veranlagung (Qualität) und Ähnlichkeit zum letzten Ziele (Beatitudo) vorfinden und diese nennen wir Synteresis [2]).

Obigen Beweis können wir erweitern und unter einem neuen Gesichtspunkt darbieten, indem wir das natürliche Streben nach Glückseligkeit mit dem Instinkt und Naturgesetz vergleichen.

Die Erfahrung lehrt uns, daß alle Wesen von Natur aus zu einem bestimmten Ziele hingeordnet sind. So strebt der Stein nach dem Erdzentrum, das Oxygenium hat die Tendenz zum Hydrogenium usw. Diese Tendenzen gründen bei der leblosen Natur auf ihrer Wesensform und heißen Naturgesetze [3]).

Beim Tier finden wir einen Instinkt in bezug auf bestimmte Sachen. So flieht das Schaf aus natürlichem Instinkt

---

[1]) 1, 2 q. 58 a. 5. [2]) 1 q. 83 a. 1 ad 5: Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem (Sinderesis!), naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Vgl. 1 q. 82 a. 1 ad 2.

[3]) 1 q. 80 a. 1.

den Wolf. Sein Strebevermögen wendet sich natürlicherweise von diesem Übel ab [1]). Dieses von der Natur aus bestimmte Streben setzt beim Tier auch eine natürliche Bestimmung der Erkenntnispotenz als Grundlage des Instinktes voraus [2]).

Wie jedes Lebewesen einen Instinkt hat für sein natürliches Handeln, so besitzt auch der Mensch im Desiderium naturale, einen Instinkt zu einem natürlichen Gute [3]). Durch die Tatsache der Schöpfung hat der einzelne Mensch noch nicht seine höchste Vollkommenheit erreicht. Die Natur ist der Ausgangspunkt der Tätigkeit und Handlung. Durch letztere will der Mensch seine höchste Vollkommenheit, sein letztes Ziel erreichen. Diese Neigung und Spannung findet sich in der ganzen Natur. Der Wille ist aber auch eine Natur, also findet sich in ihm ebenfalls diese Tendenz zum Ziele, ein Desiderium naturale, ein Instinkt, dies ist, wie der hl. Thomas sagt, „voluntas ut natura" [4]). Der Wille ist aber aus sich eine blinde und unbestimmte Potenz. Der Instinkt jedoch ist immer etwas Bestimmtes. Er geht ja auf die Vollkommenheit des Menschen, auf die Beatitudo in communi, welche dem Menschen zukommt. Diese Bestimmung kommt nicht aus dem Willen, sondern aus der Vernunft, denn wie der Wille das dynamische Element ist, so ist die Vernunft das bestimmende, spezifizierende. Wie daher beim Tier der Instinkt eine Bestimmung der Erkenntnispotenz voraussetzt, so verlangt der menschliche Instinkt zur Beatitudo eine natürliche Bestimmung des Intellektes, von welcher das Strebevermögen ausgehen kann, und dies ist die Synteresis. Die Synteresis zeigt uns dem-

---

[1]) de verit. 22 a. 7: Rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

[2]) de verit. 22 a. 7: Ex parte apprehensionis . . . animalibus sunt inditae secundum naturalem aestimationem quaedam substantiales conceptiones eis necessariae, sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus.

[3]) Vgl. de verit. 17 a. 1 ad 8 und 1 q. 113 a. 1 ad 3, wo der hl. Thomas dem Menschen direkt einen „naturalis instinctus boni" zuschreibt. Vgl. 1, 2 q. 68 a. 2.

[4]) de verit. 22 a. 5: Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Vgl. 1 q. 82 a. 1 und ad 2.

nach instinktgemäß das Gute und zieht uns zurück vom Bösen [1]). Der Instinkt ist das fruchtbare Streben nach Glück und Vervollkommnung, und die Synteresis ist das bestimmende Prinzip, welches den Willen dirigiert und ihm die natürliche Richtung zum Ziele weist.

Die Synteresis ist die Wurzel des menschlichen Instinktes. Das bestimmte Streben des Willens besagt den menschlichen Instinkt in formellem Sinne. Die bleibende Bestimmung des Intellektes kann aber nur durch einen Habitus vor sich gehen, deshalb betont der hl. Thomas überall, daß die Synteresis als Grundlage unseres natürlichen Instinktes ein Habitus sei.

Was die Natur in denjenigen Wesen leistet, die absolut determiniert sind, das leistet teilweise der Habitus in den unbestimmten, freien Potenzen. Der vollkommene Habitus ist eine neue Form in der Potenz, quasi in naturam versa, er ist ja eine Vollkommenheit, eine Eigenschaft der Natur [2]). Daher ist jede Handlung, welche einem Habitus entspringt, einer gewissen Regel und einem Maß unterworfen und erfährt eine Determinierung. Daraus fließt aber eine gewisse Notwendigkeit und auch Einheit des Handelns. Auch handelt der Habitus mit Leichtigkeit wie die Natur. Der Habitus überbrückt gerade die Entfernung (distantia), welche zwischen Potenz und Akt besteht und bringt die Potenz auf ihre äußerste Grenze der Potentialität, sodaß sie gleichsam in die nächste Nähe des Aktes, ihrer Vollkommenheit kommt. Zeichen eines vollkommenen Habitus ist auch die Freudigkeit (delectatio), welche wir beim Handeln empfinden, denn die Handlung entspricht unserer neuen Form, unserer zweiten Natur und dies verursacht Freude. Der Habitus bewirkt somit in der freien Potenz dasselbe, was die Natur oder der Naturinstinkt in den anderen Wesen bewirkt. Dabei ist aber der wesentliche Unterschied der, daß die Determinierung durch das Naturgesetz in den Naturdingen, und des Instinktes in den Tieren jede Freiheit ausschließt, wogegen der Habitus mit der Freiheit des Menschen vereinbar ist.

---

[1]) An Stelle der natürlichen Bestimmung der vis aestimativa im Tiere besitzt der Mensch die Bestimmung des Intellektes. de verit. 22 a. 7: homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria procedere potest. [2]) 3 d. 23 q. 1 a. 1; vgl. 1, 2 q. 49 u. 50.

II. Abschnitt.

Die subjektive Seite der Synteresis.

1. Kapitel.

Die Synteresis ist dem Menschen natürlich, insofern sie ihm inchoative, ihrer Anlage nach angeboren ist, kompletive jedoch von seiten des Objektes erworben wird.

Die Synteresis ist etwas Göttliches im Menschen. Sie ist der Ausdruck der göttlichen Weisheit und Norm in unserem Intellekt. Sie ist eine Teilnahme an der Vollkommenheit der Engel, indem wir gewisse Wahrheiten intuitiv schauen. Sie ist etwas spezifisch Menschliches, weil sie bedingt ist von der Existenz und Erkenntnisweise des Menschen. Sie wird gefordert als natürlicher Ausgangs- und Ruhepunkt unserer praktischen Erkenntnis. Sie ist die Grundlage unseres natürlichen Instinktes zu unserem letzten Ziel und Ende. Aus diesen Gesichtspunkten geht auch hervor, daß die Synteresis uns natürlich zukommen muß. Die Norm muß uns gegeben sein, wir können sie nicht selbst bestimmen. Nicht wir selbst können uns zur Vollkommenheit der Engel erheben, der Schöpfer muß dies schon getan haben. Da sie der Ausgangspunkt unseres moralischen Erkennens und Handelns ist, muß sie gleich von Anfang an, sobald wir beginnen moralisch zu handeln, gegenwärtig sein, und wie die Natur muß sie immer auf ein Ziel hinstreben, zum Guten. Deshalb muß uns die Synteresis natürlich zukommen.

Wir haben auch nachgewiesen, daß die Synteresis uns habituell zukommt, daß sie ein natürlicher Habitus in unserer Vernunftpotenz ist. So sagt der hl. Thomas[1]: Der intellectus possibilis benötigt eines natürlichen Habitus in bezug auf die ersten Prinzipien, welche kraft des natürlichen Lichtes, des intellectus agens, sofort determiniert werden. Und in seinem Beweise aus dem Kontinuitätsgesetz erklärt der hl. Thomas: Die Erkenntnis der ersten praktischen Prinzipien, welche in der Synteresis enthalten sind, muß uns

[1] 3 d. 23 q. 1 a. 1.

natürlich innewohnen, da der Intellekt diese gleichsam als ein Seminarium der ganzen folgenden Erkenntnis besitzt, wie auch in allen Naturen gewisse natürliche Keime (semina naturalia) aller folgenden Handlungen und Wirkungen vorher existieren. Und diese Erkenntnis muß habituell in uns verbleiben, damit sie stets in Bereitschaft sei, wenn wir derselben bedürfen[1]).

Der hl. Thomas nennt die Synteresis immer einen habitus naturalis, innatus oder habitus a natura. Wie kann aber der hl. Thomas, der in der Erkenntnislehre dem Aristoteles nachfolgt, von einem habitus innatus, von einer natürlichen Erkenntnis der Prinzipien sprechen? Er betont ja überall die reinste Potentialität des Intellektes, nennt ihn die tabula rasa in qua nihil est scriptum, nennt ihn passiven und möglichen Intellekt. Ist der hl. Thomas in diesem Fundamentalpunkte der Erkenntnislehre wieder unwillkürlich und unvermerkt zurückgefallen in die platonische Erkenntnis- und Ideenlehre? Plato kann dank seiner Ideenlehre mit Recht von einer angeborenen natürlichen Erkenntnis und von einem natürlichen Habitus reden. Thomas aber verwirft diese platonische Ideenlehre und schließt sich vollständig an Aristoteles an. Wir stehen hier bei einer Grundfrage sowohl im platonisch-plotinisch-ontologistischen Systeme, als im Systeme des Aristoteles-Thomas[2]).

Die Fragen, die hier aufgeworfen werden, sind hauptsächlich folgende: Inwiefern ist die Synteresis ein natürlicher Habitus? Ist sie ganz oder nur teilweise natürlich? Ist sie nach ihrer subjektiven oder objektiven Seite den Menschen angeboren? Und was ist unter diesem subjektiven, natürlichen Element der Synteresis zu verstehen? Ist es etwas Verschiedenes von der reinen Erkenntnispotenz? War die Potenz aus sich ungenügend zur Erkenntnis, und mußte ihr Gott ein neues Licht eingießen? Es sind dies Fragen, welche in der menschlichen Erkenntnislehre von einschneidender Bedeutung sind. Besonders zur Zeit des hl. Thomas haben diese Fragen die Geister mächtig bewegt und wurden sowohl in aristotelischem als auch in platonischem Sinne gelöst.

---

[1]) de verit. 16 a. 1. [2]) Vgl. Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen, zweiter Teil, zweite Abteilung, 3. Aufl. S. 189—202.

Um die Frage nach dem hl. Thomas zu lösen, müssen wir an jenen Stellen nachsehen, wo er ex professo darüber handelt, ob es im Menschen einen natürlichen Habitus gebe [1]).

Was versteht der hl. Thomas in dieser Frage unter „natürlich"? Etwas kann der spezifischen Menschennatur zukommen, wie z. B. das Lachen. Anderseits kann etwas natürlich sein in bezug auf die Natur des Einzelwesens, des Individuums, wie z. B. Sokrates oder Plato von Natur aus zu Krankheit oder Gesundheit disponiert sind. Also sowohl der Natur des Individuums als der Spezies kann etwas natürlich zukommen. Allerdings nehmen wir im Menschen keine doppelte Natur an, sondern durch ein und dieselbe Natur ist er Mensch und dieser Mensch. Aber die Individuation fügt doch etwas zur Spezies hinzu, und in diesem Sinne ist obige Unterscheidung berechtigt.

Ferner kann etwas der Spezies oder dem Individuum nach natürlich sein, insofern es vollständig der Natur entspringt oder aber nur zum Teil, zum andern Teil von außen zur natürlichen Anlage hinzutritt. Wenn ein Kranker ohne Hilfe des Arztes gesund wird, dann ist die volle Heilung von der Natur ausgegangen. Bedarf der Kranke der Medizin, welche die Natur in ihrer Heilung unterstützt, so ist die Genesung teilweise von der Natur, teilweise von äußeren Mitteln ausgegangen. Dieser Vergleich mit der heilenden Natur ist dem hl. Thomas sehr vertraut [2]). Die Natur hat die Anlage und die Kraft zur Heilung und die äußeren Mittel müssen helfen, die Hindernisse beseitigen und die notwendigen Bedingungen schaffen, damit die natürliche Kraft ihre Tätigkeit ausüben kann.

Es gibt im Menschen konstitutive Habitus, welche ganz oder teilweise von der Natur sind. Diese lassen wir jedoch außer Betracht.

Die dynamischen Habitus (habitus operativi) können sowohl der spezifischen als auch der individuellen Natur zukom-

---

[1]) 1, 2 q. 51 a 1; vgl. 1, 2 q. 63 a. 1; 2 2 q. 47 a. 15; 3 d. 33 q. 1 a. 2.

[2]) 1, 2 q. 51 a. 1; de verit 11 a. 1.

men. Sie können jedoch niemals vollständig von der Natur ausgehen, indem sowohl die sinnliche als auch die intellektuelle Erkenntnis von den Dingen abhängig ist. Unsere Erkenntnis ist wesentlich rezeptiv [1]).

In bezug auf die individuelle Natur gibt es eine Anlage zum Erkenntnishabitus, insofern einer schärferen Geistes ist als ein anderer. Dies hat seinen Grund in der Anlage und Vollkommenheit der Organe. Nicht als ob unsere geistige Tätigkeit in sich durch körperliche Organe ausgeführt würde, aber sie ist doch vom Körper abhängig. Auch zur geistigen Erkenntnistätigkeit bedürfen wir der sensitiven Kräfte und der körperlichen Organe, und je nachdem die Sinne besser oder schlechter disponiert sind, wird auch unsere Erkenntnis eine bessere oder weniger gute sein.

Diese individuellen Dispositionen, sowohl die konstitutiven als auch die dynamischen, spielen eine gewaltige Rolle in der Verschiedenheit der Temperamente und in der Übertragung von individuellen Fehlern oder Vollkommenheiten der Eltern auf die Kinder. Die ganze Frage der erblichen Belastung gründet sich auf diese natürlichen Dispositionen. Anlagen zu Krankheiten, zur Idiotie, zur Trunksucht und zu den verschiedensten Lastern werden auf diesem Wege auf die Nachkommen übertragen [2]).

In bezug auf die spezifische Natur wird der Habitus der ersten spekulativen Prinzipien (intellectus primorum principiorum) und die Synteresis natürlicher Habitus genannt. Aus der natürlichen Veranlagung kommt es dem Menschen zu, daß er sogleich erkenne, daß jedes Ganze größer ist als sein Teil, und daß das Gute zu tun und das Böse zu lassen ist, sobald er erkannt hat,

---

[1]) 1, 2 q. 51 a. 1: In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui.

[2]) de malo 4 a. 8 ist eine klassische Stelle über die Erblichkeit. Vgl. 1, 2 q. 81 a. 2.

was das Ganze und was der Teil, was Gut und Böse ist[1]). Insofern ist die Synteresis ein natürlicher Habitus. Aber was das Ganze, was der Teil, was Gut und Böse sei, das kann er nur erkennen durch die Erkenntnisbilder, welche er von den sinnlichen Vorgängen empfängt. Daher erklärt Aristoteles, daß die Erkenntnis der Prinzipien in uns von den Sinnen herrühre[2]). Deshalb sind in uns die Erkenntnishabitus nicht vollständig a natura, wie dies der Fall ist bei den Engeln, welche anerschaffene Ideen besitzen, sondern sie sind inchoative a natura und komplетive von außen.

Der hl. Thomas erklärt, daß uns die Synteresis als Habitus schon angeboren ist, bevor irgend ein Erkenntnisakt stattgefunden hat[3]). Daher ist dieser Habitus verschieden von den Spezies und muß von der Natur gegeben sein, allerdings nicht vollständig, weil ja die Spezies fehlen.

In der Synteresis sind die allgemeinen Prinzipien des Naturrechts enthalten, deshalb widerspricht (remurmurat) sie allem, was gegen das Naturrecht gerichtet ist. Jener Widerspruch ist jedoch, wie der hl. Thomas erklärt, ein Akt der Natur (istud murmur est actus naturae[4]). Er stellt hier die Synteresis auf eine Stufe mit der Natur selbst, sie muß also mit der Natur selbst entstanden sein.

In uns findet sich eine natürliche habituelle Erkenntnis der ersten Prinzipien: es ist die Synteresis[5]). Die Synteresis ist eine Teilnahme an der natürlichen Erkenntnis der Engel. Im ersten Augenblick ihres Daseins besitzen aber die Engel bereits ihre natürliche Erkenntnis, wir sagen deshalb, daß mit der Natur der Engel auch ihre Erkenntnis erschaffen wurde. Da aber die Synteresis eine Teilnahme ist an der Erkenntnis der Engel, so muß auch sie in gewisser Beziehung mit dem menschlichen Intellekt erschaffen sein.

---

[1]) 1, 2 q. 51 a. 1: Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile est in ceteris. Vgl. de verit. 16 a. 1; 1 q. 79 a. 12.

[2]) 1, 2 q. 51 a. 1. [3]) de verit. q. 16 a. 1 ad 14.

[4]) 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3; 2, 2 q. 5 a 4 ad 3.

[5]) de verit. 16 a. 1.

Die Unvollkommenheit der Teilnahme finden wir bei der Synteresis darin, daß sie nicht vollständig mit dem Intellekt erschaffen werden kann, sondern sie bedarf notwendig der Vervollkommnung durch die Spezies intelligibiles und diese werden vermittelst der Sinne erworben[1]). Somit ist die Synteresis mit dem Intellekt erschaffen, aber nicht vollständig, sondern nur inchoative von seiten des Subjektes. Aus jedem Beweis, den wir für die Existenz der Synteresis angeführt haben, könnten wir hier unsere Thesis ableiten. Wir fassen alle Beweise zusammen in folgende Gedanken. Die Synteresis ist ein natürlicher Habitus. Vom Standpunkte des Subjektes aus besagt der eigentliche Habitus eine Modifikation der Potenz, eine innere Disposition zu bestimmtem, raschem und leichtem Erkennen. Bezüglich der Spezies können wir von einem Habitus reden, insofern die Ideen nach der aktuellen Erkenntnis habituell im Intellekt verbleiben. Nun ist es nach der allgemeinen und klaren Lehre des hl. Thomas unmöglich, daß der Mensch von Natur aus angeborene Ideen besitze. Daher folgt notwendig, daß die Synteresis als natürlicher Habitus von seiten des Subjektes als Disposition und Anlage angeboren sei. Wir können allerdings bei der Synteresis nicht von eigentlichen Teilen reden. Der hl. Thomas selbst erklärt jedoch, wie ein Habitus teilweise natürlich und teilweise erworben sein kann. Natürlich ist er der Potenz und Anlage oder dem unvollkommenen Sein nach. Die Vervollkommnung ist erworben[2]).

Wir könnten noch eine Menge Texte aus dem hl. Thomas zugunsten unserer Thesis anführen. Es finden sich für die menschlichen Handlungen vier verschiedene Gesetze: Das Gesetz der Liebe und Gnade, das geschriebene Gesetz, das Gesetz der Konkupiszenz und das Naturgesetz[3]). Von dem Naturgesetz erklärt

---

[1]) de verit. 16 a. 1.

[2]) de virt. in com. a. 8 ad 8: Virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non; sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem. Vgl. 1, 2 q. 63 a. 1.

[3]) De decem praeceptis decalogi et lege amoris homini necessaria, 4. Opusculum.

er, daß es uns Gott schon bei der Erschaffung gegeben hat. Und dieses Naturgesetz ist nichts anderes als das Lumen, das von Gott unserem Intellekt eingegossen wurde und wodurch wir erkennen, was zu meiden und was zu tun ist [1]). Hier ist somit klar ausgedrückt, daß der Habitus des Naturgesetzes, die Synteresis, dem Lumen nach, also inchoative bei der Erschaffung von Gott miterschaffen wurde.

Der Mensch nimmt durch die heiligmachende Gnade am übernatürlichen Sein und durch die theologischen Tugenden am übernatürlichen Handeln, an der übernatürlichen Norm und Vorsehung Gottes teil. Ebenso nimmt der Mensch durch seine Natur am göttlichen Sein als auctor naturae und durch die Synteresis am göttlichen Handeln, an der Norm und Vorsehung Gottes als auctor naturae teil. Die Gnade gibt dem Menschen seine höhere Natur, eine Übernatur. Die theologischen Tugenden sind nun die Prinzipien des übernatürlichen Handelns, wie die Synteresis des natürlichen Handelns [2]).

Wie der Mensch kraft des natürlichen Lichtes des Intellektes den Prinzipien zustimmt, so stimmt er kraft des Glaubenslichtes, welches übernatürlich dem Menschen eingegossen ist, den Glaubenswahrheiten bei [3]). Nun führt der hl. Thomas die Analogie noch weiter bezüglich der Entstehung der ersten Prinzipien in beiden Ordnungen. Wie der eingegossene Habitus in der Rechtfertigung gegeben wird, so wird der natürliche Habitus in der Erschaffung gegeben. Mit der Gnade werden nämlich die übernatürlichen, theologischen Tugenden in radice [1]),

---

[1]) Opusc. 4 in princ.: Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. Vgl. 1, 2 q. 106 a. 1 ad 2. [2]) 1, 2 q. 62 a. 3. [3]) 2, 2 q. 2 a. 3.

[4]) 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 1: Habitus infusus similis est habitui innato: quia sicut naturalis habitus datur in creatione ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus sicut intellectus principiorum indiget ut cognitio determinetur per sensum, quod acquisitus non indiget, quia dum acquiritur per actum determinationem recipit. Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra. Et quantum ad istam determinationem dicitur fides acquiri per scientiam theologiae, quae articulos distinguit, sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum, quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur. Vgl. 1, 2 q. 62 a. 3, a. 1; 2 d. 39 q. 3 a. 1, d. 24 q. 2 a. 3.

inchoative, incomplete, secundum lumen vel virtutem, indeterminate eingegossen[1]). Ebenso wird mit der Natur bei der Schöpfung der habitus naturalis in radice, inchoative, incomplete. secundum lumen vel virtutem, indeterminate erschaffen.

Wie die theologische Tugend des Glaubens, so wird auch der natürliche Habitus von außen bestimmt und kompletiert. Fides ex auditu. Wenn dem Kinde die einzelnen Glaubenswahrheiten vorgelegt werden, so stimmt es ihnen kraft jener inchoativen Tugend, kraft jenes Glaubenslichtes sofort bei. Ebenso muß auch das Lumen des natürlichen Habitus von außen bestimmt und kompletiert werden. Principia per sensum accipiuntur. Sobald beim Kinde die Begriffe Gut und Bös vermittelst Abstraktion auftreten, stimmt es sofort kraft des natürlichen Lichtes, oder des inchoativen Habitus diesen ersten Prinzipien bei.

Der Intellekt ist wirklich am Anfang eine tabula rasa, auf welcher nichts geschrieben steht. Jede Idee kommt von den sinnlichen Vorstellungen und von den Sinnen. Anderseits hat der Intellekt doch von Anfang an jenen Anfangsbesitz des natürlichen Habitus, oder jenes Lumen, kraft dessen die Prinzipien erkannt werden. Bevor die Synteresis von den Objekten aktuiert wird, existiert sie nicht als Idee oder Erkenntnisform, sondern nur als Anlage und Kraft zur Erkenntnis. Die Synteresis erhält ihren objektiven Inhalt von außen, die subjektive Erkenntniskraft ist angeboren.

2. Kapitel.

Jene natürliche Anlage der Synteresis ist ein Lumen des Intellektes. Es ist jedoch nicht das Lumen des intellectus agens selbst oder ein Habitus desselben, auch nicht vom Lumen des intellectus agens hervorgebracht, sondern ein Lumen im intellectus possibilis.

Die Anlage der Synteresis in unserem Intellekt nennen wir mit dem hl. Thomas ein Lumen. Zuerst wollen wir den Begriff des Lumen hier darlegen.

---

[1]) de verit 27 a. 2; 1, 2 q. 110 a. 3 ad 3.

Wir abstrahieren alle unsere Begriffe aus der Sinnenwelt, und so übertragen wir die Ideen, welche wir dort schöpfen, auf die unsichtbaren, geistigen Vorgänge. Der Name „Licht" (lux) bedeutet in erster Linie dasjenige, was unserem körperlichen Auge Klarheit bringt und etwas offenbar macht. Dann ist dieser Name ausgedehnt worden zur Bezeichnung alles dessen, was Klarheit bringt und offenbart in bezug auf jede Erkenntnis [1]). Dasjenige, was klar und verständlich macht, was etwas anderes hervorhebt, wird Lumen genannt [2]). Da nun zu unserer Erkenntnis die verschiedensten Faktoren mitwirken, so kann jeder dieser Faktoren Lumen genannt werden.

Von seiten des Objektes wird die Spezies selbst oder die Idee Lumen genannt. Das Lumen ist nicht dasjenige, das gesehen wird, sondern wodurch etwas gesehen wird [3]). Wie wir durch das Lumen zur sinnlichen Erkenntnis der Farben gelangen, so gelangen wir durch die Spezies zur Erkenntnis der Wesenheit der Dinge. Deshalb nennt der hl. Thomas das Intelligible ein Lumen [4]).

Ein Mensch kann den andern erleuchten. Wenn der Mensch zur Erkenntnis des Unbekannten fortschreiten will, so wendet er die evidenten Prinzipien auf eine bestimmte Materie an und gelangt so zu den einzelnen Folgerungen. Ein Lehrer kann insofern einen Schüler unterrichten, als er den Vernunftprozeß dem Schüler durch Zeichen (Worte, Schrift, Bilder) darbietet, und so gelangt die Vernunft des Schülers mittelst dieser Zeichen, die gleichsam als Instrumente benutzt werden, zur Kenntnis des Unbekannten [5]).

---

[1]) 1 q. 67 a. 1: Quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Vgl. 2, 2 q. 171 a. 2.

[2]) 1 q. 106 a. 1: Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis, secundum illud ad Ephes. V: Omne quod manifestatur, lumen est.

[3]) Wir gehen natürlich hier nicht auf die modernen Erklärungen von Licht und Farbe ein. Denn wir gebrauchen mit dem hl. Thomas diese Begriffe nur zum Vergleiche, und da handelt es sich um das tertium comparationis und daher müssen wir diese Begriffe im Sinne des hl. Thomas und der damaligen Naturwissenschaften nehmen.

[4]) 1 q. 12 a. 5. Vgl. de verit. q. 9 a. 1 ad 2. [5]) de verit. q. 11 a. 1, q. 9 a 1; 1 q. 107, q. 117; 2, 2 q. 47 a. 15; Com. s. Thom. in Ps. 35.

Die Apostel werden das Licht der Welt genannt: „Vos estis lux mundi.“ Sie sind die Lehrer des Volkes[1]). In diesem Sinne ist uns Christus das wahre Licht: Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Christus erleuchtet alle Menschen durch seine Wahrheitsoffenbarungen, aber auch durch seine Gnade und durch das lumen gloriae. Christus ist das lumen mundi, indem er selbst die Wahrheit ist, er ist lumen, weil er hervorging aus Gott: lumen de lumine[2]).

Besonders jene Kraft, welche abstrahiert, welche eine Seite des Gegenstandes hervorhebt, beleuchtet und der Erkenntnis nahe bringt, wird Lumen genannt. Und in diesem Sinne heißt der intellectus agens durchweg Lumen im eigentlichen Sinne[3]). Er erleuchtet die sinnliche Vorstellung und läßt die Spezies hervorleuchten. Deshalb hat schon Aristoteles den intellectus agens mit dem lumen verglichen. Der intellectus agens ist nicht nur das lumen manifestativum, sondern auch unitivum. Er abstrahiert nicht nur die Spezies, sondern führt auch den intellectus possibilis zum Akte über; er vereinigt die Potenz des intellectus possibilis mit dem Objekt. Insofern ist der intellectus agens in ganz besonderem Maße ein Lumen.

Lumen wird auch jede innere Stärkung genannt, welche den intellectus possibilis fähiger macht zum Erkennen, welche ihn dem Objekte und Akte näher bringt. Das Licht des Glaubens, lumen fidei, ist jene innere Stärkung des Intellektes, kraft welcher er den geoffenbarten Wahrheiten, ohne innere Erkenntnis derselben, seine Zustimmung gibt. Das lumen gloriae stärkt den intellectus possibilis, damit er Gott selbst schauen kann[4]). Da die natürliche Kraft des erschaffenen Intellektes zur Anschauung Gottes nicht genügt[5]), so ist es nötig, daß durch die göttliche Gnade seine Erkenntniskraft sich stärke

---

[1]) Ephes. 3, 8 u. 9: Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia haec . . . illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo . . .

[2]) Com. s. Thomae in Ps. 35; 3 C. G. 53.

[3]) 1 q. 79 a. 3 u. 4, q. 85 a. 1, besonders ad 4.

[4]) 1 q. 12 a. 5; de verit. 8 a. 3 ad 6. [5]) 1 q. 12 a. 4.

und größer werde. Und diesen Zuwachs, diese Verstärkung der Erkenntniskraft nennen wir Erleuchtung des Intellektes[1].

Ein solches Lumen, eine solche Kräftigung und Stärkung des intellectus possibilis zur Erkenntnis der ersten Prinzipien ist die natürliche Anlage des Habitus der spekulativen Prinzipien und der Synteresis. Am schärfsten geht dies hervor aus dem Vergleich der Synteresis mit dem Glaubenshabitus[2].

Die theologischen Tugenden ordnen den Menschen zur übernatürlichen Glückseligkeit, wie die natürlichen Anlagen ihn zum natürlichen Ziele lenken. Letzteres geschieht besonders durch den Intellekt, insofern er die ersten allgemeinen Prinzipien enthält, welche wir kraft des natürlichen Lichtes erkennen[3]. Aber die natürlichen Anlagen genügen nicht zur Erlangung des übernatürlichen Zieles, welches ganz über unsere natürlichen Kräfte hinausgeht. Daher mußte sowohl dem Willen als dem Intellekt eine übernatürliche Kraft oder Virtus hinzugefügt werden, damit der Mensch zum übernatürlichen Ziele hingeordnet ist. Vor allem mußten dem Intellekt gewisse übernatürliche Prinzipien verliehen werden, welche kraft göttlichen Lichtes erfaßt werden. Es sind dies die Glaubenswahrheiten, deren Habitus der Glaube ist[4].

Aus diesen Vergleichspunkten ist genau ersichtlich, daß die Anlage der Synteresis ein Lumen im intellectus possibilis ist, wie das Glaubenslicht sich ebenfalls im intellectus possibilis befindet. Beide sind dazu bestimmt, gewisse Wahrheiten zu erkennen und zwar jene Wahrheiten, welche den Menschen auf sein Ziel hinordnen.

---

[1]) Von diesem Lumen heißt es Apoc. 21, 23: Claritas Dei illuminavit eam. und Ps. 35, 10: In lumine tuo videbimus lumen.

[2]) 1, 2 q. 62 a. 3, q. 64 a. 1; 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 1.

[3]) 1, 2 q. 62 a. 3: Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum: inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus.

[4]) 1, 2 q. 62 a. 3: Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur; et haec sunt credibilia, de quibus est fides.

Die Anlage der Synteresis muß sich in jener Potenz vorfinden, in welcher der Habitus der Synteresis sich befindet. Der hl. Thomas erklärt aber beständig, daß die Synteresis den intellectus possibilis vervollkommne [1]). Somit muß auch jene Anlage der Synteresis sich im intellectus possibilis befinden, und diese nennen wir ein Lumen.

Zu demselben Resultat kommen wir durch Ausschluß aller andern Ansichten.

Dieses lumen intellectuale der Synteresis ist vor allem nicht der intellectus agens selbst. Dieser ist zwar in ganz hervorragendem Sinne ein Lumen. Er macht das intelligibile in potentia zum intelligibile in actu. Er hat eine gewisse schöpferische Kraft, indem er die Wesenheit (quidditas), welche in der sinnlichen Vorstellung enthalten ist, zum geistigen Sein emporhebt. Er muß auch tätig sein bevor der intellectus possibilis die ersten Prinzipien erkennen kann, denn er abstrahiert die ersten Ideen. Aber dennoch ist er nicht jenes Lumen im Intellekte, kraft dessen wir die ersten Prinzipien erkennen. Der intellectus agens ist nicht erkennend, ihm kommt weder das einfache Erkennen, noch das Urteilen zu, und wenn wir im Erkennen nicht auf die Sinne und die sinnliche Darstellung angewiesen wären, so benötigten wir keines intellectus agens. Jenes Licht der Synteresis ist dagegen wesentlich Erkenntnislicht. Der intellectus agens ist ferner seiner Natur nach gar nicht fähig, durch einen Habitus determiniert zu werden. Weder Potenzen, die nur leidend, noch solche, die nur tätig sind, können durch einen Habitus vervollkommnet werden. Der intellectus agens aber ist seinem Objekt gegenüber nur tätig, kann also durch keinen Habitus vervollkommnet werden.

Aristoteles nennt zwar den intellectus agens einen Habitus. Nach dem hl. Thomas pflegt jedoch Aristoteles öfters Form und Akt als Habitus zu bezeichnen, insofern der Habitus sich von einer Privation oder reinen Potenz unterscheidet [2]). Indem somit

---

[1]) de verit. 16 a. 1 ad 13: 3 d. 23 q. 1 a. 1; 1, 2 q. 50 a. 4 u. ad 1; q. disp. de anima a. 4 ad 6.

[2]) 3 de Anima lect. 10.

Aristoteles den intellectus agens einen Habitus nennt, will er ihn nur vom intellectus possibilis unterscheiden, welcher in Potenz ist. Der hl. Thomas bestimmt klar das Verhältnis des intellectus agens zum Habitus der ersten Prinzipien [1]. Der intellectus agens ist nicht ein Habitus im Sinne einer Qualität und nicht der Habitus der ersten Prinzipien selbst, wie einige sagten, denn jener Habitus der Prinzipien ist durch die Sinneserkenntnis erworben und muß somit selbst vom intellectus agens hervorgebracht werden. Der intellectus agens macht die sinnlichen Vorstellungen, welche nur potentiell intelligibel sind, wirklich in actu intelligibel. Dies ist somit der Einfluß, welchen der intellectus agens auf die Entstehung der ersten Prinzipien ausübt. Der intellectus agens muß die intelligiblen, ersten Ideen vermitteln, welche dann im Verein mit jenem lumen naturale hervorleuchten als habitus primorum principiorum im intellectus possibilis. Allerdings gehört der intellectus agens auch zur Virtus des Intellektes schlechthin genommen. Intellectus agens und possibilis wirken zusammen zum Erkenntnisakt. Die Kraft des intellectus agens gibt gewissermaßen die Grenzen an, wie weit sich die menschliche Erkenntnis erstrecken kann, denn alle menschliche Erkenntnis ist abhängig von der Sinneserkenntnis und der Abstraktion vermittelst des intellectus agens. Aber dieses Lumen, diese Virtus und diesen Einfluß des intellectus agens unterscheiden wir doch genau von jenem andern Lumen, welches die Virtus des intellectus possibilis bildet und somit auch im intellectus possibilis seinen Sitz hat, ihm angeboren ist.

Ebenso entschieden müssen wir der Ansicht entgegentreten, als ob jenes Lumen des intellectus possibilis aus dem Lumen des intellectus agens entstehe. Indem der intellectus agens vermittelst der Spezies den intellectus possibilis in den Akt überführt, bewegt er ihn, utitur intellectu possibili. Insofern sprechen wir mit vollem Rechte von einer Erleuchtung, aber dies geschieht eben mittelst der Spezies und ist nicht identisch mit dem angeborenen Lichte des intellectus possibilis. Aus folgendem geht ganz klar hervor,

---

[1] 2 C. G. 78.

daß jenes Lumen des intellectus possibilis nicht aus dem intellectus agens entsteht. Der intellectus agens abstrahiert die Spezies. Er bewegt den intellectus possibilis nicht von Anfang an, sondern erst, wenn die sinnlichen Organe genügend zur Tätigkeit disponiert sind. Der Habitus d. h. jenes Lumen der Synteresis ist aber angeboren und somit von Anfang an im intellectus possibilis gegenwärtig. Deshalb erklärt der hl. Thomas ausdrücklich, daß der intellectus possibilis von Anfang an, vor jedem menschlichen Akte (somit bevor der intellectus agens seinen Einfluß ausgeübt hat), diese Anlage der Synteresis besitze [1]).

Das Erkenntnislicht des intellectus agens hat als spezifische Tätigkeit die Abstraktion der Begriffe. Es läßt die allgemeine Wesenheit aus der sinnlichen Vorstellung hervorleuchten mit Beiseitelassung aller materiellen und individuellen Bestimmungen. Dieses Licht bezieht sich auf die einfache Erkenntnis (simplex apprehensio) und ist etwas Einfaches. Das Licht der Synteresis aber bezieht sich auf ein Erkennen und Urteilen, es bewirkt ein Urteil, bezieht sich somit auf etwas Organisiertes. Deshalb nennt es der hl. Thomas auch einen natürlichen Habitus. Der Habitus besagt eine Organisation und Disposition. Somit ist das Lumen des intellectus agens und das Lumen der Synteresis in der Tätigkeit und Natur etwas spezifisch Verschiedenes, das eine ist ein abstrahierendes Licht, das andere ein urteilsfähiges. Es kann demnach das eine nicht aus dem andern hervorgehen.

Die Synteresis als natürliche Anlage, als Lumen, findet sich angeboren im intellectus possibilis. Aber dieses Lumen vermag aus sich nicht die ersten Prinzipien zu erreichen, ohne Hinzutreten eines neuen Lumen, nämlich der intelligibilia in actu. Und diese schließen ein doppeltes in sich: Die Wesenheit und das Lumen des intellectus agens. Die Wesenheit, welche aus der sinnlichen Vorstellung abstrahiert wurde, verhält sich mehr als causa materialis [2]), oder Instrument [3]), und der intellectus agens als causa principalis [4]).

---

[1]) de verit. 16 a. 1 ad 14.

[2]) 1. q. 84 a. 6. [3]) de verit. 9 a. 1 ad 2. [4]) 1 q. 84 a. 6.

3. Kapitel.

Das Lumen der Synteresis ist eine spezielle Virtus (Kraft) unseres intellectus possibilis, welche nicht zum Erkennen schlechthin, sondern zu einem primären Urteil bestimmt ist.

Gott ist einfachhin Intellekt, subsistente Idee und reiner Akt. Je näher ein Intellekt dem Intellekt Gottes steht, desto einfacher und vollkommener ist er, und desto kräftiger ist sein Erkenntnislicht. Der menschliche Intellekt ist der letzte in der Reihe der intelligiblen Wesen, und erhält dementsprechend das schwächste Erkenntnislicht. Wir haben jedoch gesehen, daß er dennoch eine gewisse Teilnahme am Lichte der Engel besitzt. Im folgenden werden wir noch sehen, was wir unter diesem angeborenen Lumen des intellectus possibilis zu verstehen haben. Zum Erkennen sind mehrere Faktoren notwendig, nämlich die Potenz, die Virtus, das Objekt, der Beweger und die Bewegung. Die Potenz des intellectus possibilis hat eine unbeschränkte Kapazität zu allem Erkennbaren, sowohl zur Erkenntnis der Prinzipien als überhaupt aller Wahrheiten.

Der intellectus agens abstrahiert die Spezies aus der sinnlichen Darstellung. Durch die Vereinigung der Spezies mit dem intellectus possibilis, oder vielmehr durch die Informierung des intellectus possibilis durch die Spezies kommt der Erkenntnisakt zustande. Von der reinen Kapazität des intellectus possibilis zum Objekt ist eine Distanz, welche überbrückt werden muß, es findet somit eine Bewegung statt. Es kommt der Virtus des intellectus agens zu, die Kapazität des intellectus possibilis zum Objekt und zur Vereinigung mit demselben überzuführen. In diesem Sinne ist der intellectus agens ein Lumen und eine Virtus unseres Intellektes [1]).

Nun besitzt der Mensch neben der diskursiven Erkenntnis die Fähigkeit, gewisse Urteile spontan, ohne Bewegung, sicher und

---

[1]) 2, 2 q. 171 a. 2 ad 1: Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis. Vgl. de verit. 9 a. 1; q. disp. de anima a. 4 und ad 6; 1 q. 79 a. 3 und 4, q. 84 a. 4 ad 3.

gleich am Anfang der Erkenntnistätigkeit zu erwerben. Diesem primären Urteil der Vernunft muß eine bestimmte Erkenntniskraft entsprechen; wir haben sie Lumen des intellectus possibilis genannt. Diese Kraft überbrückt die Distanz zwischen unserer reinen Kapazität und dem Objekt. Sie bringt die Potenz von Anfang an in die Nähe des Aktes. Sobald die Begriffe im Intellekt auftreten, geht diese Erkenntniskraft in Akt über. Diese Virtus besagt somit vor allem eine Erkenntniskraft zu einem spontanen, primären Urteil [1]). Sie bewirkt eine Spannung und Aufmerksamkeit unseres Intellektes zu diesen primären Urteilen. Die Potenz tritt durch diese angeborene Virtus aus der reinen Kapazität gegenüber gewissen Wahrheiten heraus, aber sie tritt nicht aus ihrer Potentialität heraus. Daß wir mit Recht das Lumen der Synteresis eine solche Virtus nennen, ersehen wir aus einem Vergleich mit dem lumen gloriae. Weil die Distanz zwischen unserem Intellekt und der göttlichen Wesenheit von unserer natürlichen Virtus nicht überbrückt werden kann, deshalb verlangt der hl. Thomas eine neue Virtus, welche den Intellekt seinem Objekt nahe bringt. Diese neue Kraft nennt er eine dispositio, eine virtus, ein augmentum virtutis intellectivae oder eine illuminatio [2]). Wir ersehen daraus, daß eine Analogie besteht zwischen der natürlichen Virtus des Intellektes und jener übernatürlichen Virtus.

Bei der Anschauung Gottes bedürfen wir der Virtus schlechthin, um Gott zu schauen, indem unsere natürliche Virtus keine Proportion zum Objekt besitzt. Bei

---

[1]) 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2.

[2]) 1 q. 12 a. 5: Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam . . . Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam . . . oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus.

den Prinzipien der Synteresis bedürfen wir jener Virtus nicht schlechthin zum Erkennen. Die diskursive Kraft des Intellektes ist an sich befähigt, die Wahrheit zu erkennen, sie genügt aber nicht zur Art und Weise, wie diese primären Prinzipien erkannt werden. Diese Prinzipien der Synteresis müssen eben spontan, sicher, schnell, am Anfang unserer Erkenntnis erkannt werden und als Habitus von Anfang an im Intellekt verbleiben. Dazu bedarf der Intellekt einer Kraft und dies ist die Virtus, das Lumen der Synteresis im intellectus possibilis [1]).

Wir können noch auf einen andern wesentlichen Unterschied zwischen der natürlichen Virtus und dem lumen gloriae aufmerksam machen. Die natürliche Virtus gehört zur Wesenheit des menschlichen Intellektes. Das lumen gloriae ist verschieden vom Intellekt und wird von Gott dem Intellekt eingegossen. Das lumen gloriae kann also im Intellekt fehlen, ohne daß dessen Wesenheit sich ändert. Würde jedoch die natürliche Virtus der Synteresis in unserem Intellekt fehlen, so hätten wir keinen menschlichen Intellekt mehr. Die Wesenheit wäre verändert. Wir müssen hier besonders betonen, daß jene Virtus der Synteresis zur Wesenheit des menschlichen Intellektes selbst gehört und nichts Hinzugefügtes ist [2]). Der hl. Thomas erklärt: „Die Neigung zur Tugend kommt dem Menschen zu, insofern er vernünftig ist.“ Er argumentiert auch, daß diese Neigung ebensowenig verloren gehen könne, als die Vernünftigkeit selbst. Im gleichen Artikel sagt er, daß jene Neigung in der vernünftigen Menschennatur selbst ihre Wurzel besitzt [3]). Aus demselben Grunde erklärt der hl. Thomas, daß das Licht der Synteresis dem Menschen in der Schöpfung

---

[1]) 1 q. 12 a. 5 ad 1: Potentia fit potentior ad operandum per habitum. 1 q. 12 a. 5 ad 2 sagt der hl. Thomas, das Lumen des Intellektes sei „quaedam perfectio intellectus confortans ipsum.“

[2]) 1, 2 q. 51 a. 1: Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. — Com. in Ps. 4: Ratio naturalis indita nobis docet discernere bonum a malo.

[3]) 1, 2 q. 85 a. 2: Praedicta inclinatio . . . fundatur enim sicut in radice in natura rationali.

selbst verliehen wurde [1]). Und solange die Potenz selbst verbleibt, verbleibt auch das richtige Urteil über jene ersten Prinzipien [2]), eben weil die primäre Urteilskraft zur Potenz selbst gehört.

Dies beweisen auch die verschiedensten Benennungen der Synteresis, welche ausdrücken, daß die Virtus und Anlage der Synteresis zur Natur des Intellektes selbst gehören. Wir erwähnen nur folgende Namen der Synteresis: naturale iudicium [3]), naturalis instinctus boni [4]), naturale iudicatorium [5]), habitus primus naturalis [6]), intellectus [7]), ratio naturalis [8]), lumen rationis [9]), intellectus naturalis [10]), naturalis cognitio [11]), virtus naturalis [12]), vertex animae [13]), scintilla rationis [14]). Diese Namen haben doch nur dann einen Sinn, wenn wirklich das Lumen der Synteresis dem Intellekt wesentlich zugehört. Das Lumen der Synteresis gehört zum imago Dei im Menschen. Das imago Dei aber ist unsere vernünftige Menschennatur. Daher ist es sicher, daß nach dem hl. Thomas die Virtus der Synteresis zur Natur unseres Intellektes selbst gehört [15]).

Die Engel besitzen diese virtus intellectiva in weit höherem Maße. Ihre ganze Erkenntnispotenz besteht aus solchem intellektuellem Lichte.

Die menschliche Erkenntniskraft ist wesentlich diskursiv, und unter dieses Erkenntnislicht fallen alle Wahrheiten. In bezug auf die primären Urteile besitzt die Potenz jedoch eine virtus intellectiva, eine Teilnahme an dem Erkenntnislicht der Engel. Die Engel treten vermöge der virtus intellectiva nicht aus der Potentialität zum Erkennen heraus, sondern dies geschieht dank der angeborenen Ideen. Ebenso tritt der menschliche Intellekt durch

---

[1]) Opusculum 4 in princ.: Lex naturae . . . nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione.

[2]) 1 q. 85 a. 6; de verit. 1 a. 12.

[3]) de verit. 16 a. 2 ad 3. [4]) 1 q. 113 a. 1 ad 3. [5]) 1 q. 79 a. 12; 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4. [6]) 1 q. 79 a. 13. [7]) 1, 2 q. 58 a. 4; 3 d. 33 q. 2 a. 4 ad 4. [8]) 2, 2 q. 47 a. 6 ad 3, ad 1 und a. 7. [9]) 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 3. [10]) 1, 2 q. 58 a. 5. [11]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 5. [12]) 2 d. 39 q. 2 a. 1. [13]) de verit. 16 a. 2 ad 3. [14]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 sc.; de verit. 17 a. 1 ad 1, a. 2 ad 3. [15]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 sc.; 1 q. 93 a. 4, a 9 ad 3; de verit. 15 a. 1 ad 5 und in sc.

die virtus intellectiva nicht aus der Potentialität heraus. Im Engel ist die vis intellectiva dasselbe, wie die Erkenntnispotenz selbst. Im Menschen besteht die Erkenntnispotenz wesentlich aus einer vis discursiva und intellectiva. Diese Doppeleigenschaft des menschlichen Intellektes zeigt wiederum die Stellung des Menschen auf der Grenze zweier Welten. Indem er in Beziehung tritt zum Körper, wird er den Gesetzen des Raumes und der Zeit und der Bewegung unterworfen. Indem er teilnimmt an der Vollkommenheit der Engel, besitzt er die virtus intellectiva.

Wir haben gesagt, jenes Lumen unseres Intellektes sei eine spezielle Virtus unserer Erkenntnispotenz. Was versteht der hl. Thomas unter Virtus? Die Potenz bezieht sich auf alles, was in ihrem Bereiche liegt. Wir bemessen und benennen jedoch die Potenz immer nach dem Höchsten, das sie zu leisten vermag. So sagen wir, dieser Mann vermag 100 kg zu tragen und bemessen darnach seine Kraft, obschon er auch alle niedern Gewichte zu tragen vermag. Die Potenz erstreckt sich also auf alles, das jemand zu leisten vermag, vom Niedersten bis zum Höchsten und wird nach dem Höchsten benannt. Die Virtus dagegen bezieht sich nur auf das Höchste und Ausgezeichnete der Potenz, nicht auf das Gewöhnliche und Niedrige [1]). Nur dem summum und excellentissimum der Potenz wird der Name Virtus beigelegt [2]).

Wenn wir nun diese Ausführungen über Potenz und Virtus hier anwenden, so ergibt sich folgendes. Beim Menschen schließt die Erkenntnispotenz nicht nur die reine Kapazität in sich, sondern auch jene Virtus der Synteresis. Die Kapazität ermög-

---

[1]) 2, 2 q. 23 a. 3 ad 2.

[2]) Com. de caelo et mundo lib. 1 cap. 11 lect. 25: Sic igitur patet quod ille qui potest in ea quae excellunt, necesse est quod possit etiam in ea quae sunt infra, puta si aliquis potest portare centum talenta, poterit etiam portare duo, et si potest ire per centum stadia, potest ire per duo: sed tamen virtus rei non attribuitur nisi excellentiae, id est, secundum id attenditur virtus rei, quod est excellentissimum omnium eorum in quae potest. — Et hoc est quod dicitur in alia translatione, virtus est ultimum potentiae, quia scilicet virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest. Et hoc etiam habet locum in virtutibus animae: dicitur enim virtus humana, per quam homo potest in id quod est excellentissimum in operibus humanis, scilicet in opere quod est secundum rationem. Vgl. 1, 2 q. 55 a. 1 ad 1 u. ad 3.

licht schlechthin das Erkennen. Jene Virtus ermöglicht jedoch bezüglich gewisser Wahrheiten ein rasches, sicheres, leichtes und primäres Erkennen. Die Potenz einer jeden Sache wird aber benannt in bezug auf das Höchste und Vollkommenste, dessen sie fähig ist, et per virtutem suae excellentiae [1]).

Infolge jener Virtus intellectiva wird somit unsere Erkenntnispotenz Intellekt genannt. Weil sie jedoch die meisten Wahrheiten diskursiv erlangen muß, deshalb nennt man sie Ratio. Die Virtus der Synteresis wird nur dem Höchsten der Potenz zugeschrieben, nämlich dem Vermögen zu einem primären Urteil. Ratio heißt die menschliche Erkenntnispotenz unter dem Gesichtspunkt ihrer Unvollkommenheit, intellectus unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit [2]). Und die Virtus der Synteresis bedeutet gerade das excellentissimum, summum derselben Potenz [3]).

Was ist demnach jenes lumen naturale? Es ist die virtus naturalis unseres Intellektes. Es ist die spezielle Organisation und Veranlagung unseres Intellektes zu einem intellektuellen Erkennen gewisser primärer Urteile. Weil jene Virtus eine spezielle Veranlagung ist, deshalb nennt sie der hl. Thomas Habitus, denn der Habitus ist eine Veranlagung und Disposition unseres Intellektes. Ebenso geschieht der Besitz jener ersten Prinzipien durch einen kompleten Habitus, deshalb nennen wir mit Recht auch jene natürliche Veranlagung, durch welche wir von den Prinzipien Besitz nehmen, einen Anfangsbesitz (inchoatio) des natürlichen Habitus.

In diesen Ausführungen ist schon die Lösung der Frage enthalten, ob der menschliche Intellekt aus sich zur Erkenntnis der Wahrheit genüge. Unsere Erkenntnispotenz genügt zum Erkennen. Die menschliche Erkenntnisfähigkeit ist eben als menschliche Potenz erschaffen worden. Deshalb ist ihre Wesenheit dem

---

[1]) Com. de caelo et mundo lib. 1 cap. 11 lect. 25.

[2]) de verit. 15 a. 1: Ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione.

[3]) 2, 2 q. 8 a. 1 ad 3: Intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Vgl. ad 2.

menschlichen Kompositum angepaßt und dementsprechend veranlagt. Wir erwähnen hier ein dreifaches Charakteristikum des Intellektes, insofern er menschlicher Intellekt ist. Erstens zerfällt die menschliche Erkenntniskraft in einen intellectus agens und possibilis. Zweitens der intellectus possibilis besitzt die Eigenschaft, diskursiv zu erkennen. Drittens der Intellekt besitzt in bezug auf gewisse Wahrheiten die Kraft, intellektiv zu erkennen. Diese drei Eigenschaften sind dem menschlichen Intellekt wesentlich. Die erste Eigenschaft, nämlich die Trennung in intellectus agens und possibilis, bezieht sich auf die Erwerbung der Ideen. Die zweite, die vis discursiva, bezieht sich auf die Bildung der Urteile, und die dritte Eigenschaft, die vis intellectiva, bezieht sich auf die Erwerbung gewisser primärer Urteile ohne Diskurs. Somit ist unser Intellekt, wie er aus der Schöpferhand Gottes hervorgeht, mit genügender Kraft, sowohl zur intellektuellen als diskursiven Erkenntnis befähigt [1]).

Wie der Schöpfer dem Stein das Schwergewicht und der Sonnenblume die Hinneigung zum Lichte gegeben, so gab er der menschlichen Erkenntnisfähigkeit das Schwergewicht, die Virtus zur Erkenntnis der ersten notwendigen und grundlegenden Wahrheiten. Wenn Gott für jedes Atom im Weltall sorgt, so sorgt er auch für den menschlichen Intellekt und gibt ihm nicht nur die Möglichkeit zum Handeln, sondern auch die Virtus, Leichtigkeit, Sicherheit und Fertigkeit zum guten Handeln. Denn der Mensch soll vom ersten Augenblicke seines vernünftigen Handelns an zweckentsprechend handeln, handeln nach der höchsten Regel und Norm, handeln nach der göttlichen Weisheit. Deshalb ließ der Schöpfer die menschliche Erkenntnispotenz durch jene Virtus an der göttlichen Ordnung teilnehmen, damit der Mensch durch diesen göttlichen Sonnenstrahl ein Licht besitze, das ihn zu seinem Ziel und Ende hinführt. Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine [2])!

Die menschliche Vernunft findet ihre Regel und Norm in der göttlichen Vernunft. Ihre Virtus und spezielle Kraft besteht somit darin, daß sie der göttlichen Vernunft möglichst nahe komme,

---

[1]) 1 q. 79 a. 8; de verit. 15 a. 1. [2]) 1, 2 q. 91 a. 2.

ihr möglichst getreu sich unterwerfe [1]. Und Gott hat dem menschlichen Intellekt diese Virtus in höchstem Grade mitgeteilt in jenem Lumen der Synteresis, kraft dessen die menschliche Vernunft mit Ausschluß ihrer eigenen Fehlbarkeit und Irrtumsfähigkeit, einige Wahrheiten sicher, unbedingt und sofort erkennt. Diese Virtus ist ihre excellentia, durch welche sie sich dem göttlichen Intellekt nähert, wird doch die Virtus einer Sache nach ihrer excellentia benannt.

III. Abschnitt.

Die objektive Seite oder der Inhalt der Synteresis.

1. Kapitel.

Das ewige Gesetz und dessen Promulgation im Naturgesetz.

Die menschliche Vernunft nimmt an der Güte und Norm der höchsten Regel durch eine natürliche Erkenntnis gewisser Wahrheiten teil. Diese natürliche Erkenntnis verbleibt habituell in der Vernunft. Wir haben sie Synteresis oder natürlichen Habitus der ersten praktischen Prinzipien genannt.

Es erübrigt uns, auch den Inhalt der Synteresis, nämlich jene ersten Prinzipien und Wahrheiten, näher ins Auge zu fassen. Die Teilnahme der ersten Regel und Norm geschieht im Menschen entsprechend seiner vernünftigen Natur durch eine natürliche Erkenntnis. Bisher haben wir die subjektive Seite dieser Erkenntnis betrachtet, jetzt schreiten wir fort zur objektiven Seite derselben, zu deren Inhalt.

Der hl. Thomas selbst macht diese Unterscheidung zwischen dem Habitus und dessen Inhalt. Die Synteresis heißt Gesetz unseres Intellektes, insofern sie ein Habitus ist, enthaltend die Vor-

---

[1] 1, 2 q. 92 a. 1: Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur: sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti.

schriften des Naturgesetzes, welche Prinzip und Ausgangspunkt der menschlichen Tätigkeit sind[1]).

Existenz und Natur des ewigen Gesetzes.

Die Synteresis ist eine natürliche Teilnahme am ewigen Gesetz. Um daher die Normen der Synteresis kennen zu lernen, müssen wir vorerst ihre Ursache, das göttliche Gesetz ins Auge fassen.

Es existiert ein ewiges göttliches Gesetz. Die Beweise für die Existenz eines ewigen Gesetzes sind dieselben, wie die Beweise für das Dasein Gottes überhaupt. Wie wir aus einer jeden Bewegung emporsteigen zu einem unbewegt Bewegenden, so können wir aus dem geordneten, zielstrebenden Handeln der Kreatur aufsteigen zu einem höchsten Intellekt, welcher die Gesetze dieser Tätigkeit in sich schließt, selbst jedoch nicht von einem andern normiert wird. So tritt uns das göttliche Gesetz als eine „prima regula non regulata", als eine höchste Norm aller Dinge entgegen[2]).

Wir setzen hier den Aufstieg von der Kreatur zum ewigen Gesetz voraus und gehen den entgegengesetzten Weg, indem wir den Einfluß des ewigen Gesetzes auf die vernünftige Kreatur betrachten.

Der hl. Thomas faßt die Natur des ewigen Gesetzes in folgende Gedanken zusammen[3]).

Das Gesetz ist nichts anderes als die praktische Vorschrift und Richtschnur der Vernunft im Fürsten und Regenten, der ein vollkommenes Gemeinwesen regiert. Offenbar wird aber unter der Voraussetzung der göttlichen Vorsehung[4]) das Weltall von der göttlichen Vernunft regiert. Diese vernünftige Weltordnung

---

[1]) 1, 2 q. 94 a. 1 und ad 2; ähnlich in 2 d. 24 q. 2 a. 4: Lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu. — Wie die Prinzipien der Wissenschaft im Habitus der Wissenschaft enthalten sind, so finden sich die principia iuris in der Synteresis.

[2]) 1 q. 2 a. 3; 1 C. G. 13; 3 C. G. 2 u. 3; 1, 2 q. 1 a. 2, q. 13 a. 2 ad 3; 2 Phys. lect. 14.

[3]) 1, 2 q. 91 a. 1. Vgl. 4 d. 33 q. 1 a. 1; 3 C. G. 115.

[4]) 1 q. 22 a. 1 u. 2.

hat somit in Gott, als dem Fürsten des Weltalls, den Charakter eines Gesetzes. Und da die Erkenntnis der göttlichen Vernunft nicht in der Zeit anfängt, sondern von Ewigkeit her besteht, so wird dieses Gesetz das ewige genannt.

Der hl. Thomas nimmt hier wieder den beliebten Vergleich aus der Kunst auf, denn die ganze Welt ist ein Kunstwerk Gottes [1]). Wie in jedem Künstler der Grund dessen vorher besteht, was durch die Kunst gewirkt wird, so muß in jedem Regierenden der Grund für die geregelte Ordnung dessen vorherbestehen, was seiner Leitung unterliegt. Und wie der leitende Grund für das durch die Kunst zu Vollendende „Kunst“ oder Exemplar genannt wird, so hat der leitende Gedanke in dem, welcher Untergebene leitet, den Charakter des „Gesetzes“. Nun ist Gott durch seine Weisheit der Gründer des gesamten Alls, zu welchem er sich verhält wie der Künstler zu den Kunstwerken [2]). Er ist ebenso der Lenker und Regierer aller Tätigkeiten und Bewegungen in den einzelnen Kreaturen [3]). Wie also der Grund in der göttlichen Weisheit, nach dem alles gemacht ist, den Charakter der Kunst hat, so hat der Grund, nach dem alles geleitet und zum gebührenden Ziele hingeordnet wird, den Charakter des Gesetzes. Daher ist das ewige Gesetz nichts anderes als der Ausdruck der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen leitet.

Promulgation des ewigen Gesetzes.

Das Gesetz wird nach Art einer Regel oder eines Maßstabes auferlegt. Die Regel und der Maßstab werden aber dadurch auferlegt, daß sie auf das zu Regulierende angewendet werden. Damit also das Gesetz verpflichtend werde, was zum Charakter des Gesetzes gehört, ist es notwendig, daß es auf die Menschen angewendet werde. Eine solche Anwendung geschieht dadurch, daß das Gesetz vermittelst der Promulgation zu ihrer Kenntnis gelangt [4]).

---

[1]) 1, 2 q. 93 a. 1; vgl. 1, 2 q. 71 a. 2 ad 4, q. 91 a. 1; 4 d. 33 q. 1 a. 1; 3 C. G. 115; 2 Phys. lect. 14. [2]) 1 q. 14 a. 8.

[3]) 1 q. 103 a. 5. [4]) 1, 2 q. 90 a. 4; vgl. 3 d. 24 q. 1 a. 3; de verit. 17 a. 3.

Das Gesetz ist eine Regel und ein Maßstab, es kann sich deshalb verschiedenartig vorfinden. In erster Linie ist es aktiv in demjenigen, der andern Regel und Norm ist, dann ist es passiv in dem Normierten und Regulierten. Da nun alles der göttlichen Weisheit untergeordnet ist, nimmt alles am ewigen Gesetze teil, insofern alle Geschöpfe vom ewigen Gesetze die Neigung zu ihren entsprechenden Handlungen und Zielen eingeprägt erhielten [1]. Dies ist allerdings eine allgemeine, aber passive und unbewußte Teilnahme am göttlichen Gesetze [2]. Diese Teilnahme, welche sich in allen Geschöpfen findet, kann nur in übertragenem Sinne Gesetz genannt werden, weil das Gesetz wesentlich eine Ordnung der Vernunft besagt. Diese Naturgesetze interessieren uns hier nicht, sie bilden die Grundlage und Voraussetzung der Naturwissenschaften. Das Naturgesetz im eigentlichen Sinne kann sich nur in der vernünftigen Kreatur finden, denn diese allein kann das ewige Gesetz als Erkenntnis und Ordnung der Vernunft in sich aufnehmen [3].

Die vernünftige Kreatur ist in einer speziellen Weise der göttlichen Vorsehung unterworfen, denn sie nimmt nicht nur passiv, sondern auch aktiv an der göttlichen Vorsehung teil, indem sie für sich selbst und für andere vorsorgt [4].

Die vernunftlosen Wesen sind nicht Person, sie sind nicht um ihrer selbst willen da, sondern sie werden von Gott durch das anerschaffene Naturgesetz (Naturtrieb, Instinkt) zur Spezies hingeordnet. Sie nehmen also nur passiv am göttlichen Gesetze teil und sind Mittel zum Zweck [5]. Der Mensch jedoch existiert nicht nur wegen der Spezies, er ist Person und sui iuris. Das Individuum selbst ist von der Natur erstrebt, weil die individuelle Seele etwas Ewiges und Unsterbliches ist, daher ist der Mensch

---

[1] 1, 2 q. 91 a. 2; vgl. 1, 2 q. 90 a. 1 ad 1.

[2] 1, 2 q. 93 a. 6 sagt der hl. Thomas, dies sei eine Teilnahme am göttlichen Gesetze per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi.

[3] 1, 2 q. 91 a. 2 ad 3, q. 93 a. 6.

[4] 1, 2 q. 91 a. 2; 3 C. G. 114.

[5] 3 C. G. 113; vgl. 2 d. 38 q. 1 a. 3, d. 25 q. 1 a. 1.

Selbstzweck [1]). Deshalb nimmt die menschliche Person in besonderem Maße am ewigen Gesetze teil. Diese Teilnahme geschieht nicht mehr rein passiv, sondern der Natur entsprechend nimmt der Mensch aktiv am ewigen Gesetze teil, indem er sich selbst und andere zum Ziele führt [2]). Eine solche Teilnahme am ewigen Gesetze von seiten der vernünftigen Kreatur nennt man Naturgesetz [3]). Nachdem deshalb der Psalmist (Ps. 4, 6—7) gesagt hatte: „Bringet dar das Opfer der Gerechtigkeit", fügt er hinzu, als ob einige fragen würden, welches denn die Werke der Gerechtigkeit seien: „Viele sagen: Wer soll uns das Gute zeigen?" und antwortet: „Gesiegelt ist das Licht Deines Antlitzes über uns, o Herr." „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine." Als ob das natürliche Licht unserer Vernunft, kraft dessen wir unterscheiden, was gut und was schlecht ist, nichts anderes sei, als die Einprägung des göttlichen Lichtes in uns. Daher ist das natürliche Gesetz offenbar eine Teilnahme am göttlichen Gesetze in der vernünftigen Kreatur [4]).

Die Synteresis ist demnach eine Teilnahme an der göttlichen Vernunft und Vorsehung, sie ist ein Ausdruck des göttlichen Gesetzes im Menschen. Das Naturgesetz findet sich primär im göttlichen Gesetze, sekundär aber in der Synteresis [5]). Das Naturgesetz in uns ist formell und inhaltlich dasselbe Gesetz wie das göttliche, nur ist es in Gott subsistent und wesensgleich mit Gott selbst, in uns aber geschaffen nach der göttlichen Idee, also eine bloße Teilnahme am göttlichen

---

[1]) 1 q. 98 a. 1; 2 C. G. 55.

[2]) Jerem. 31, 33: Dabo legem meam in visceribus eorum. Vgl. 1 q. 103 a. 5 ad 2.

[3]) 1, 2 q. 91 a. 2: Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

[4]) 1, 2 q. 91 a. 2: Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

[5]) 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4: Ius naturale . . . continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae . . . Vgl. 1, 2 q. 19 a. 4.

Gesetz [1]. Wenn wir hier überhaupt von einer Teilnahme am göttlichen Lichte sprechen, von einer Teilnahme am göttlichen Gesetze, so ist dies selbstverständlich nicht als Emanation des göttlichen Lichtes pantheistisch oder monistisch zu fassen, sondern es ist dieselbe Idee, welche der hl. Thomas bezüglich der Schöpfung auseinandersetzt. Gott allein ist das subsistierende Sein, in allen andern Dingen ist das Sein nur eine Teilnahme am subsistierenden Sein. Und zwar geschieht diese Teilnahme vermittelst der Erschaffung [2]. Da nun die Ordnung des Erkennens auch eine Ordnung des Seins ist, so gelten auch hier die gleichen Grundsätze. Wie aber das Geschöpf niemals vollkommen am göttlichen Sein teilnehmen kann, sondern immer ein begrenztes Sein hat, so kann auch der Menschengeist niemals das volle göttliche Gesetz in sich aufnehmen, sondern nur eine schwache Teilnahme kommt ihm zu.

In Gott ist das Gesetz ewig und identisch mit seinem göttlichen Sein. Im Menschen ist das Gesetz zeitlich, weil sein Wesen selbst zeitliche Existenz besitzt. In Gott ist die Fülle des Gesetzes und in höchster Vollkommenheit. In Gott ist das Gesetz die subsistente Exemplaridee alles Geschaffenen. In Gott findet sich der vollkommene Abschluß des gedachten Wesens, das Ideal und der Terminus von allem Sein [3]. Im Menschen findet sich dagegen nur eine Skizze des Gesetzes, ein unvollkommener Beginn von etwas, das werden soll. Es ist eine Anlage und ein Anfang der Vollkommenheit. Es ist somit Idee und Prinzip des Handelns und aller menschlichen Vollkommenheiten, es ist der Ausgangspunkt jeder Evolution und Kultur.

Wir können das Gesetz mit einer Actio und Passio vergleichen. In Gott findet sich die Actio, welche auf die Geschöpfe geht. In den Geschöpfen befindet sich die Bewegung als Passio.

---

[1] 1, 2 q. 91 a. 2 ad 1.

[2] 1 q. 61 a. 1: Solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem.

[3] 1 q. 23 a. 1: Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo.

Pati a Deo ist aber die höchste Vollkommenheit, je mehr ich Gott unterstellt bin, desto vollkommener bin ich. Die Passio beginnt bei der Schöpfung und je größer diese Passio in mir wird, desto mehr verkörpert sich die actio Dei, das Gesetz Gottes, in mir. Am Anfang ist das Gesetz in mir Idee und die soll realisiert werden entsprechend dem göttlichen Gesetz, welches Ideal und reale Vollkommenheit ist. Weil das Gesetz Norm und Maßstab unserer freien menschlichen Handlungen ist, deshalb tritt es hinein in das Gebiet der Moralität, es wird Moralprinzip. Der hl. Thomas unterscheidet die Prinzipien der Moralität in innere und äußere; das Gesetz gehört zu den äußeren Moralprinzipien [1]).

Gott ist der erste Beweger, von dem alle Bewegung ausgeht und der alle Geschöpfe zum Ziele hinbewegt. Die ganze Schöpfung ist das instrumentum Dei, das er hinlenkt und hinbewegt zum Ziele. Wenn wir das Verhältnis der ganzen Schöpfung zum ersten Beweger betrachten, so sehen wir einerseits die Bewegung, welche ausgeht von Gott, es ist die actio Dei, welche die ganze Schöpfung zum Ziele führt. Anderseits sehen wir in der Schöpfung das Resultat der actio Dei, nämlich die Bewegung der ganzen Schöpfung zu Gott, „motus creaturae in Deum" [2]). Der Mensch macht hiervon keine Ausnahme, sondern auch er wird von Gott zum Ziele hinbewegt [3]). Der Mensch wird aber nicht rein passiv zum Ziele hinbewegt. Unter und kraft der Bewegung Gottes bewegt er sich, seiner vernünftigen Natur entsprechend, selbst zum Ziele. Diesen „motus creaturae rationalis in Deum" nennen wir Moral [4]). Gott ist Principium und Finis dieser Bewegung, somit Principium und Finis des Menschen und seiner moralischen Handlung. Zwischen diesem Principium und Finis bewegt sich der Mensch vorwärts, das ist moralische Handlung.

---

[1]) 1, 2 q. 90 prol.: Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum . . . Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Vgl. 1, 2 q. 49 prol.

[2]) Vgl. 1 q. 103 a. 4. [3]) 2, 2 q. 106 a. 3. [4]) 1. q. 2 prol.

2. Kapitel.

Die Entstehung der ersten moralischen Begriffe, letztes Kriterium der Wahrheit und Entstehen des ersten Moralprinzips — der erste Akt der Synteresis.

Die Entstehung der ersten moralischen Begriffe.

Wir fragen uns, wie das oberste Moralprinzip der Synteresis entstehe. Es ist dies ein Erkenntnisprinzip und setzt sich daher aus Begriffen zusammen. Deshalb ist zuerst die Entstehung der moralischen Begriffe zu untersuchen.

Den Begriff des Seins wie des Guten müssen wir durch Abstraktion gewinnen. Wir abstrahieren sie aus der sinnlichen Darstellung. Der hl. Thomas sagt, es sei unmöglich, daß der Intellekt, so lange er mit einem leidenden Körper verbunden ist, etwas in actu erkenne, ohne sich der sinnlichen Vorstellung zuzuwenden[1]). Die Phantasie aber hat alle ihre Bilder von den Sinnen. Wir können kein Phantasiebild von etwas haben, das wir nicht irgendwie durch die Sinne wahrgenommen haben. So kann sich ein Blinder keine Farbe vorstellen[2]). Deshalb betont der hl. Thomas immer und immer wieder, daß die Erkenntnis der ersten Prinzipien, die Erkenntnis der Synteresis und des Intellectus von den Sinnen herstamme[3]). Die Vereinigung von Leib und Seele fand gerade zu dem Zwecke statt, damit der Mensch die seinem Erkenntnislicht entsprechenden Ideen von der Sinnenwelt gewinnen könne[4]).

Dabei ist aber wohl zu beachten, daß die Sinneserkenntnis und die sinnlichen Vorstellungen nicht eigentlich und nicht die alleinige Ursache unserer geistigen Erkenntnis sind, sie sind eher die Materie unserer Erkenntnis. Deshalb liegt kein Widerspruch

---

[1]) 1 q. 84 a. 7.

[2]) 1 q. 111 a. 3 ad 1; vgl. 1 q. 84 a 3.

[3]) Com. Post. Anal. lib. 2 lect. 20: Cognitio principiorum fit in nobis ex praeexistenti cognitione sensitiva.

[4]) 1 q. 84 a. 4: Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Vgl. 1 q. 89 a. 1

darin, wenn sich unsere geistige Erkenntnis weit über die Sinneserkenntnis erhebt [1]).

Die Erfahrung zeigt uns, daß unsere Erkenntnis mit den allgemeinsten Begriffen beginnt und nur langsam zum Speziellen fortschreitet [2]). Wir bemerken etwas (ens) und wir müssen schon genau zusehen, bis wir erkennen, daß es ein „Mensch" sei und noch genauer müssen wir forschen, bis wir erkennen, daß es „Johannes" sei. Nicht immer können wir bis zu dieser letzten Erkenntnis vordringen, aber die erste Erkenntnis „ens" erlangen wir sicher, wenn wir überhaupt etwas erkennen. Deshalb ist das Ens das erste, das wir schlechthin erkennen, und in allem, was wir erkennen, erkennen wir das Ens in erster Linie [3]).

Dies ist das ens in communi oder das ens purum per abstractionem oder das ens transcendentale. Von diesem ens commune ist das ens absolutum, das ens purum in rerum natura, das ens subsistens, welches die Natur Gottes ist, wohl zu unterscheiden [4]). Das ens in communi ist der Abschluß unserer Abstraktionstätigkeit, das somit zuerst von uns erkannt wird. Das ens absolutum existiert vor allem geschaffenen Sein und ist das höchste und letzte, das von uns erkannt wird [5]). Das ens commune besitzt den geringsten Grad

---

[1]) 1 q. 84 a. 6: Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. — 1 q. 84 a. 6 ad 3: Ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

[2]) Com. in 4 Metaph. lect. 5 in f.: Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit, ut dicitur in primo Physic. Vgl 1 q. 85 a. 3.

[3]) 1, 2 q. 94 a. 2: In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Vgl. 1, 2 q. 55 a. 4 ad 1; de verit. 21 a. 1. — de verit. 1 a. 1: Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. Vgl. 2 C. G. 98. [4]) 1 C. G. 26.

[5]) 1, 2 q. 57 a. 2: Ultimum respectu totius cognitionis humanae est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam.

von Sein. Das ens absolutum besitzt die ganze Fülle des Seins [1]).

Wie der Begriff des Seins schlechthin zuerst in uns auftritt, so ist das Gute das Erste, das unter die Wahrnehmung der praktischen Vernunft fällt, welche auf das Handeln hinordnet. Denn alles Tätige handelt wegen des Zieles, das den Charakter des Guten besitzt [2]).

Die Idee des bonum morale entwickelt sich langsam. Zuerst hat das Kind nur die Wahrnehmung von Angenehm und Unangenehm, Gut und Schlecht in seinen physischen Empfindungen. Es erwacht die Selbstliebe, welche Freude und Lust sucht. Daher wird alles als gut erstrebt, was Lob bringt, und alles als böse gemieden, was Tadel und Strafe nach sich zieht. Das Kind bewegt sich schon im Reiche von Gut und Bös, Angenehm und Unangenehm, aber alles im Bereiche des physisch Guten, das es auf sich selbst bezieht.

Solange der Geist des Kindes die Schranken des Ich nicht überschritten hat, solange handelt es nur physisch gut, es ist noch nicht frei, es ist noch keine moralische Persönlichkeit. Es ist wohl eine Persönlichkeit dem Sein nach, aber nicht im Handeln, es ist sui iuris in esse, aber nicht in operari. Sobald im Menschen der Gebrauch der Vernunft beginnt, kommt die Orientierung, welche ihn über den Egoismus hinausheben und ihm selbst ein Ziel in irgend einer Form vorstecken soll [3]). Die Schranken des Egoismus werden überschritten und der Geist des Kindes tritt seinem Gott, seinem Schöpfer und Ziel gegenüber. Das Kind setzt sich und sein Handeln vollständig in Vergleich und in Be-

---

[1]) Weil diese wichtige Unterscheidung zwischen ens commune und ens absolutum nicht immer richtig gemacht wurde, so entstanden die großen Irrtümer des Ontologismus, der eine so große Rolle in der Frage nach den ersten Erkenntnisprinzipien spielte.

[2]) 1, 2 q. 94 a 2: Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Vgl. Quodl. 8 a. 4; 1 q. 85 a. 3; de verit. 21 a. 1.

[3]) 1, 2 q. 89 a. 6: Primum quod tunc (cum usum rationis habere inceperit) homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso.

ziehung zu seinem Ziele, zu Gott. Aus dieser Beziehung zu Gott gewinnt es den Begriff des moralisch Guten. In der Harmonie seines vollen Wesens mit Gott erkennt es das Gute und in der Disharmonie das Böse. Dieses Auftreten der ersten moralischen Idee ist vielleicht der wichtigste Augenblick im ganzen Menschenleben. Es ist der Schritt aus der Welt des Ich in die neue Welt der Moralität und der Beziehung zu Gott und allen Geschöpfen. Dieser wichtige Schritt findet bei unsern Verhältnissen gewöhnlich schon im frühen Kindesalter statt. Die Potenzen des Kindes sind noch unbestimmt, jetzt sollen sie die erste Bestimmung erhalten. Die erste Bestimmung greift jedoch am tiefsten ein und ist schwer veränderlich. Wie wichtig ist es aber, daß das Kind gerade hier seiner ganzen Persönlichkeit, dem Verstand und Willen und allen Potenzen die Richtung auf Gott gebe. Hier ist gleichsam die Entscheidung der ganzen Lebensstellung. Daraus sehen wir auch die Bedeutung einer guten, religiösen Jugenderziehung, welche das Kind die Orientierung seiner ganzen Persönlichkeit zu Gott ohne Schwierigkeit vollziehen läßt.

Der unbestimmte Begriff eines höheren Wesens, Ziels, Ideals gestattet den Schritt vom rein physisch, egoistisch Guten und Angenehmen zum moralisch Guten. Das moralische Gut kann nicht aus einer reinen Beziehung zu mir, aus reiner physischer Konvenienz entstehen, es verlangt eine innere Beziehung zu einem Ideal und höheren Wesen, zu Gott, als erster Norm der Moralität [1]).

---

[1]) Daß das bonum morale eine innere Beziehung zu Gott besage, geht klar hervor aus dem Begriff der Moralität. Wir machen hier noch besonders auf drei Punkte aufmerksam, welche uns genau den Gedanken des hl. Thomas zeigen.

a) In 1, 2 q. 89 a. 6 erklärt er, das erste, was der Mensch bei Beginn seines Vernunftgebrauches tun müsse, sei die Orientierung seiner selbst. Wendet er sich zu Gott (ad 3), so wird er gerechtfertigt (supposita gratia), tut er dies nicht, so begeht er eine schwere Sünde. Daraus folgt, daß wenigstens der erste moralische Akt auf Gott und nicht auf die Menschennatur oder Vernunft bezogen werden muß.

b) Würde die Menschennatur als Ziel meines ersten moralischen Aktes genügen, so wäre die Moral autonom, dies widerspricht jedoch der Stellung des Menschen zu Gott.

c) Wir machen hier noch besonders aufmerksam auf die Fundamentalthese der ganzen Prima secundae, daß ein letztes Ziel des ganzen menschlichen

Der hl. Thomas erklärt allerdings oft, das Gute bestehe in einer Beziehung und einer Übereinstimmung mit der Natur des Menschen. Dies ist ganz richtig, nur müssen wir genau zusehen, was darunter zu verstehen sei. Betrachten wir das Kind, welches noch keine moralisch gute Tat vollbracht hat. Zu Beginn seines Vernunftgebrauches sieht es sich seinem Ziele und Gott gegenübergestellt. Es erkennt die Wesenheit des Guten darin, daß es seine volle Natur und all sein Handeln diesem Ziele konformiere. Also die Wesenheit des Guten besteht in der Konformität mit Gott. Alle Handlungen und dadurch die Natur selbst sollen der göttlichen Norm konformiert werden. Die Natur ist das ens participatum und hat somit ihre einzige und ganze Vollkommenheit aus der Harmonie und Konformität mit dem ens subsistens, sei dies in der physischen oder moralischen Ordnung. Indem nun die gute Handlung meine Natur dem ens subsistens konform schafft, so ist dies der Natur in höchstem Grade entsprechend. Somit kann ich auch sagen, das gute Handeln bestehe in einer Konformität mit der Menschennatur. Dies ist aber nur in obigem Sinne zu verstehen; und wenn ich mich genau ausdrücken will, so muß ich sagen, ich handle moralisch gut, wenn ich meine Natur dem letzten Ziele, Gott konform mache. Wenn einmal die Natur durch die Synteresis das oberste Moralgesetz in sich verkörpert, dann allerdings handle ich sicher gut, wenn ich dieser normierten Natur entsprechend handle, eben weil sie die göttliche Norm in sich zum Ausdruck bringt [1]).

Lebens existieren müsse (1, 2 q. 1 a. 4). Wie daher die menschliche Natur selbst, so muß auch jede Handlung auf das eine letzte Ziel des ganzen menschlichen Lebens hingerichtet sein. Vgl. R. P. Hugueny: L'Eveil du sens moral. Revue thomiste No. 5 S. 509 ff. und No. 6 S. 646 ff. Jg. 1905/06. Dr. Jos. Mausbach: Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin. Compte rendu du 4 Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse). Troisième section p. 361 – 379. Philosophisches Jahrbuch. Jg. 12, 13 u. 14, worin Cathrein und Mausbach diese Frage ausführlich besprechen.

[1]) Auch aus diesem Grunde kann ich das Gute als eine Konformität mit meiner Vernunft fassen. Durch die Synteresis verkörpert sich nämlich das ewige Gut, die höchste Norm in meiner Vernunft, und dadurch wird meine Vernunft sekundäre Norm der Moral.

Wir haben oben bestimmt, was notwendig ist, damit das Kind zum Begriff des moralisch Guten gelangen kann. Neben diesen höheren, geistigen Faktoren sind auch materielle, körperliche Bedingungen erfordert, damit die ersten Ideen im Kinde entstehen können. Die Ideen können erst auftreten, wenn die Organe genügend disponiert sind, damit die Abstraktion vor sich gehen kann. Diese Reife der Disposition tritt bei verschiedenen Menschen in verschiedenem Alter auf. Gerade hier bei der Gewinnung der ersten Begriffe zeigt sich recht deutlich der Einfluß des Körpers auf die seelische Tätigkeit. Die natürlichen, körperlichen Dispositionen, welche der Mensch schon von der Geburt mitbringt, und auf welche die erbliche Belastung den größten Einfluß besitzt, machen das Kind zu schnellem und vollkommenem Denken geeignet oder ungeeignet [1]). Oben haben wir eine gute geistige Erziehung verlangt, und hier verlangen wir eine gute körperliche Erziehung, damit das Kind sich sittlich normal entwickle.

Das letzte Kriterium der Wahrheit.

Es ist ohne weiteres klar, daß es irgend einen letzten Grund oder eine erste Ursache unserer Erkenntnis der Wahrheit geben müsse. Diesen letzten Grund nennen wir Kriterium der Wahrheit.

In der Erkenntnis sind zwei Hauptfaktoren zu berücksichtigen, das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt. Darum muß der letzte, tiefste Grund der Erkenntnis der Wahrheit, das sogenannte Kriterium, entweder vom Subjekt oder vom Objekt kommen. Unser Bewußtsein sagt uns jedoch, daß es in letzter Linie nicht von uns abhängt, ob wir etwas erkennen oder nicht. Oft können wir trotz des besten Willens eine Wahrheit nicht klar erkennen, sondern bleiben im Zweifel, oft täuschen wir uns, und oft müssen wir eine recht unliebsame und ungewollte Wahrheit doch erkennen. Mit einem Worte, wir sind nicht Urheber und Schöpfer der Wahrheit, sondern unsere Erkenntnis ist von der objektiven Wahrheit

---

[1]) 1, 2 q. 51 a. 1: Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis inquantum unus homo, ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. Vgl. 1, 2 q. 50 a. 1; 1 q. 83 a. 1 ad 5; de verit. 24 a. 1 ad 19; de malo 4 a. 8.

abhängig. Unser Bewußtsein sagt uns fernerhin, daß wir die ersten Prinzipien aus den Sachen ablesen, wir sehen, daß objektiv das Prädikat im Subjekt enthalten, ja sogar mit ihm identisch ist. Dieses Hervorleuchten der objektiven Wahrheit nennen wir Evidenz. Die Evidenz ist das Hervorleuchten der Wahrheit, sie ist die Klarheit und der Glanz der Wahrheit selbst. Die Evidenz ist das wahre objektive Lumen, das den Intellekt erleuchtet [1]). Diesem objektiven Lumen entspricht auch ein Reflex, ein Aufleuchten in unserem Intellekt, es ist die absolute Zustimmung und Annahme der objektiven Wahrheit. Diese volle Zustimmung, diese feste Erkenntnis im Subjekt nennen wir Sicherheit [2]).

Warum erkennen wir also gewisse Wahrheiten mit Sicherheit? Weil die objektive Evidenz unsere Zustimmung bewirkt.

In der moralischen Ordnung muß es ebenfalls ein höchstes Kriterium geben, auf das sich die Vernunft bei ihrem Urteil über die Moralität der Handlungen stützt. Dieses Kriterium kann aber nicht die erkennende Vernunft selbst sein, auch nicht jenes lumen naturale der Synteresis. Es gelten hier die gleichen Gesetze wie bei der spekulativen Vernunft. Das höchste Kriterium, der letzte Grund, worauf sich unsere Vernunft bei der Erkenntnis der moralischen Wahrheit stützt, ist die objektive Evidenz der Güte oder Schlechtigkeit. Es ist die Evidenz der objektiven Wahrheit, welche unsern Geist erleuchtet und zum Assensus zwingt [3]).

Entstehen des ersten Moralprinzips — der erste Akt der Synteresis.

Das oberste Prinzip in der spekulativen Ordnung ist das Widerspruchsprinzip.

[1]) 1 q. 106 a. 1: Lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis.

[2]) Den Zusammenhang zwischen dem objektiven Element der Evidenz und dem subjektiven der certitudo zeigt der hl. Thomas in 3 d. 23 q. 2 a. 2 quaestiunc. 3: Certitudo quae est in scientia, et intellectus est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur. — ad 1: Certitudo enim scientiae consistit in duobus, sc. in evidentia et firmitate adhaesionis.

[3]) Wir fragen hier nicht etwa nach der konstitutiven Norm der objektiven moralischen Wahrheit, sondern nach dem letzten Grunde, dem höchsten Kriterium, auf welches sich die Erkenntnis der moralischen Wahrheit stützt.

Das erste spekulative Prinzip muß sich auf jene Begriffe stützen, welche in erster Linie von uns gewonnen werden. Dies sind die Begriffe von Sein und Nichtsein, wie wir oben gezeigt haben. Auf diesen Begriffen baut sich natürlich und spontan das erste primäre Urteil auf: Non est simul affirmare et negare [1]).

Obschon das erste Urteil ein gewisses Schauen ist, so ist es doch mehr als die simplex apprehensio. Die simplex apprehensio ist gleichsam eine Photographie, der intellectus possibilis verhält sich rein passiv. Anders jedoch geschieht es beim Urteil. Der Intellekt tritt aus seiner Passivität heraus und wird gegenüber seinem Objekt tätig. Jedes Urteil bezieht sich auf ein zusammengesetztes Prinzip. Beim Urteil vergleicht der Intellekt immer einen Begriff mit einem andern. Beim ersten Urteil haben wir den Seinsbegriff. Diesen stellt der Intellekt dem Begriff des Nichtseins gegenüber und infolge der angeborenen Kraft schaut der Intellekt sofort das Widerspruchsprinzip. Somit ist nach dem hl. Thomas das absolut erste Urteil unseres Intellektes das Widerspruchsprinzip [2]).

Wir können mit dem hl. Thomas drei Haupteigenschaften dieses ersten Prinzips hervorheben.

Die Beziehung, welche das Prinzip ausdrückt, wird mit Evidenz von jedermann erkannt, vom Weisen wie vom ganz Unwissenden. Sobald man die Termini besitzt, ist es physisch unmöglich, die Beziehung nicht zu erkennen, oder nicht zuzustimmen,

---

[1]) 2 C. G. 83: Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum obiectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur quum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Vgl. Quodl. 8 a. 4; 1, 2 q. 94 a. 2; 4 Metaph. lect. 5.

[2]) 1, 2 q. 94 a. 2: Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Vgl. 2, 2 q. 1 a. 7.

oder sich zu täuschen in der Beziehung [1]). Man kann dieses erste Prinzip wohl mit Worten, nie aber im Geiste und mit Überzeugung leugnen [2]).

Dieses Prinzip hängt von keiner Bedingung oder Voraussetzung ab [3]). Wenn die Vernunft bezüglich irgend eines Objektes tätig ist, so ist das erste Resultat die Abstraktion des Begriffes Sein, deshalb leuchtet das Prinzip aus jeder unserer Erkenntnis hervor, auf was immer für ein Objekt sie gehe.

Dieses erste Prinzip ist ganz unmittelbar und natürlich. Es stützt sich auf kein anderes Prinzip [4]), noch setzt es einen Vergleich mit Zwischenbegriffen voraus, um erkannt zu werden. Sobald die Termini gewonnen sind, strahlt aus der Evidenz derselben das Prinzip in seiner vollen Notwendigkeit und Wahrheit [5]).

Das oberste Prinzip in der praktischen Erkenntnis bezieht sich auf das Gute und lautet: das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum [6]).

Das Kind hat sich in Vergleich und Beziehung zu Gott gesetzt. Es hat erkannt, daß Gott sein Ziel ist, daß es sich diesem Ziele konformieren muß, und daß in der Konformität seiner Person und seines Handelns zu Gott das Wesen des Guten besteht. Und diese Wesenheit des Guten zeigt sich dem Kinde als eine Konformität, die sein soll, die es selbst schaffen muß. Darum schaut das Kind nicht nur den Begriff des Guten, sondern in dem Begriff des Guten selbst auch das Seinsollende. Diese Erkenntnis

---

[1]) 4 Metaph. lect. 6: Prima (conditio) est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiantur nisi circa ea quae ignorant, ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum.

[2]) In diesem Sinne sagt der hl. Thomas mit Aristoteles in 4 Metaph. lect. 6: Non enim necessarium est, quod quidquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur.

[3]) 4 Metaph. lect. 6: Secunda conditio est ut sit (non conditionale) idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur. [4]) 1, 2 q. 13 a. 3.

[5]) 4 Metaph. lect. 6: Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem. [6]) 1, 2 q. 94 a. 2.

ist nichts anderes als das erste moralische Prinzip: Das Gute ist zu tun, und das Böse zu lassen. Der Mensch soll sich seinem letzten Ziele, Gott, dem ens subsistens konform machen. Nicht mehr der Mensch, oder etwas in ihm soll Maßstab seiner Handlungen sein, sondern Gott, das letzte Ziel. Die Brückenpfeiler zwischen ihm und dem letzten Ziele sind die guten Handlungen. Diese muß er setzen, um das Ziel zu erreichen. Das Gute ist zu tun, zu machen oder zu schaffen.

Der Grund, warum wir das erste Prinzip aussprechen, liegt in der objektiven Evidenz der Wahrheit selbst. Das erste Prinzip gründet sich auf den Begriff des Guten selbst, denn bonum est, quod omnia appetunt, und auch das Seinsollende ist im Guten schon enthalten; daher gehört das appetendum schon zur Wesenheit des Guten, ist mit ihm identisch [1]. Wir besitzen bei diesem Prinzip höchste objektive Evidenz, denn wir haben Identität von Subjekt und Prädikat, bonum und appetendum [2]. Wenn bei einem Urteil die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat ohne weiteres klar zutage tritt, so nennt man ein solches Urteil ein unmittelbar evidentes. Ist jedoch diese Beziehung nicht unmittelbar klar, sondern erhellt sie erst durch einen Vergleich des Subjekts und Prädikats mit einem Mittelbegriff, so nennt man ein solches Urteil ein mittelbar evidentes. Es ist klar, daß das erste Moralprinzip ein unmittelbar evidentes ist, in dem das Prädikat mit dem Subjekt identisch ist, und das Subjekt klar und offen vor aller Augen liegt.

Der Akt des Intellektes ist bei diesen unmittelbar evidenten Wahrheiten ein intuitives Erkennen. Die menschliche Ratio erkennt an sich diskursiv. Infolge der intuitiven Kraft der Synteresis werden jedoch

[1]) 1, 2 q. 94 a. 2: Primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae. Vgl. Quodl. 8 a. 4.

[2]) 4 Metaph. lect. 5: Propositiones per se notae sunt quae statim notis terminis cognoscuntur ... Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti, vel praedicatum est idem subiecto.

diese primären Urteile spontan und ohne Diskurs geschaut.

Die Evidenz der Identität von Subjekt und Prädikat determiniert unsern Intellekt mit Notwendigkeit zur Aussage des Prädikats vom Subjekt. Wie das körperliche Auge das Sonnenlicht nicht schauen kann ohne Licht in sich aufzunehmen, so kann das Geistesauge, der Intellekt, die evidente Wahrheit nicht schauen, ohne von ihr erleuchtet zu werden. Dies ist im vollsten Sinne eine determinatio intellectus ad unum, es ist eine komplete Ruhe des Intellektes im Schauen der Wahrheit. Diesen subjektiven Zustand nennen wir Gewißheit. Wie die objektive Evidenz bei der Synteresis eine unmittelbare ist, so ist auch die subjektive Gewißheit eine unmittelbare.

Der Intellekt ist bei der Zustimmung zu den ersten Prinzipien nicht frei, sondern unterliegt einem Zwange von seiten des Objekts. Dies ist schon der Fall bei der Beweisführung, aber noch weit mehr beim Schauen der Prinzipien [1]).

Das Lumen und die Kraft der Synteresis, oder die natürliche Disposition meines Intellektes erklären zwar das subjektive Fürwahrhalten und die subjektive Gewißheit, sie erklären aber nicht, daß die subjektive Gewißheit in einer objektiven Wahrheit begründet ist. Umgekehrt kann ich jedoch folgenden Schluß ziehen. Die Existenz der subjektiven Gewißheit der Synteresis, insoweit sie allgemein, notwendig, kategorisch und von Anfang an gegeben, also natürlich ist, führt uns notwendig zur Annahme, daß ihr eine objektive Wahrheit entsprechen muß. Denn jeder Potenz und jedem natürlichen Habitus und jeder wesentlichen Veranlagung muß ein reelles Objekt entsprechen, weil die Natur nichts unnötig schafft. Aus der Existenz des intellectus possibilis im Menschen kann und muß ich auf den intellectus agens schließen, weil jedem Passiven ein Aktives entsprechen muß. Aus der Existenz des menschlichen Auges muß

---

[1]) 2 d. 25 q. 1 a. 2: Invenitur autem aliquod verum, in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus, unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum, quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum, unde illi nullatenus intellectus assentire potest.

ich notwendig auf die Existenz von Licht außerhalb dem Auge schließen [1]).

Das Kind besitzt in dem lumen naturale, in der Anlage der Synteresis eine Tendenz, ein Schwergewicht, einen Drang, eine Virtus zu den primären Urteilen. Der Intellekt ist durch jenes Lumen in nächster Nähe, gleichsam in Erwartung der ersten Prinzipien. Mit dem innern lumen naturale vereinigt sich das äußere Lumen der Evidenz und wir haben den Erkenntnisakt der Synteresis: Das Gute ist zu tun. Diese beiden Kräfte, das lumen naturale des Intellektes und das Lumen der objektiven Evidenz aktuieren den intellectus possibilis in dem Maße, daß durch einen einzigen Erkenntnisakt die Potenz in einen vollkommenen Habitus übergeführt wird [2]) — es ist der Habitus der Synteresis.

Der Habitus wird durch den Akt erzeugt, indem die passive Potenz von einem aktiven Prinzip bewegt wird. Damit aber in der passiven Potenz eine neue Qualität entstehe, muß die aktive Potenz die passive vollständig besiegen [3]). Dies ist nun der Fall bei allen evidenten Wahrheiten und daher in ganz besonderem Maße bei den unmittelbar evidenten Prinzipien. Hier wird die ganze Möglichkeit der Potenz in Akt überführt [4]) und zwar so vollständig, daß sie nie mehr in die reine Möglichkeit zurücksinken kann.

Der Glaubenshabitus wird mit der Gnade eingegossen, also mit der Übernatur gegeben, aber nur dem Lumen nach, die Determinierung der einzelnen Glaubensartikel kommt von außen. So ist es auch bei der Synteresis. Das Lumen oder die Virtus der Synteresis ist uns angeboren, die Determinierung des Habitus muß von außen kommen. Sobald also die Idee des moralisch Guten abstrahiert ist, findet mit Notwendigkeit der Assensus zu dem unmittelbar evidenten Urteil statt: bonum est faciendum.

---

[1]) 3 C. G. 45: Omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias potentia passiva esset frustra, quum non possit reduci in actum nisi per activam.

[2]) 1 q. 82 a. 2 ad 2; 1, 2 q. 51 a. 2 u. 3; de virt. in com. a. 9 ad 11.

[3]) 1, 2 q. 51 a. 3.

[4]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis.

Erst nach diesem ersten Assensus, nach diesem Erkenntnisakt ist der vollkommene Habitus der Synteresis im intellectus possibilis enthalten.

Somit können wir erst von diesem Augenblicke an von einem wirklichen Habitus reden, vorher hatten wir nur eine Disposition, eine Anlage zur Synteresis. Daher können wir sagen, daß der Habitus der Synteresis secundum quid natürlich sei, simpliciter aber erworben. Die Synteresis ist ein natürlicher Erkenntnishabitus, weil die Disposition und Inchoation sich im Intellekt wesentlich vorfindet [1]), ferner weil nach Auftreten der ersten Begriffe der Intellekt spontan und natürlich das erste Prinzip erkennt [2]), ferner weil von diesen Prinzipien aus alle Erkenntnis vor sich geht, und alles, was per accidens einem Wesen zukommt, zurückgeführt werden muß auf etwas, das ihm per se und natürlich zukommt [3]).

Nach diesem ersten Akt der Synteresis tritt uns der praktische Intellekt nicht mehr als reine Potenz, sondern als Virtus entgegen. In der Evolution der moralischen Person ist diese Wahrheit von grundlegender Bedeutung, und dies wird gerade von vielen modernen Moralisten, besonders Kantianern und Hegelianern, übersehen.

3. Kapitel.

Die Haupteigenschaften des ersten Moralprinzips.

Im folgenden heben wir nur die wichtigsten Eigenschaften des obersten Moralprinzips hervor, und berücksichtigen besonders den spezifisch-moralischen Charakter [4]).

Das Urteil der Synteresis bezieht sich auf eine notwendige und nicht auf eine kontingente Materie. Die Beziehung zwischen den beiden Begriffen ist eine notwendige und kann nicht anders sein. Sobald daher die Begriffe erkannt sind, können sie voneinander ausgesagt werden. Der Grund liegt

[1]) 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2; 1, 2 q. 85 a. 2.
[2]) 2 d. 24 q. 2 a. 3.
[3]) 1, 2 q. 10 a. 1. Vgl. 1 Post. Anal. lect. 35, 36.
[4]) Vgl. 4 Metaph. lect. 6.

darin, weil das Prädikat wesentlich im Subjekt enthalten ist. Sobald ich den Begriff „Gut“ erworben habe, weiß ich, daß es zu tun sei. Wenn ich aber schon den Begriff „Sonne“ erworben habe, weiß ich noch nicht, daß sie rund sei, dies muß erst durch die Erfahrung festgestellt werden.

Die notwendigen Urteile stützen sich nur auf die abstrakten Wesenheiten und sehen ab von der Existenz und den Umständen. Deshalb sind diese Urteile auch wahr, abgesehen von der Existenz der Dinge. Die kontingenten Urteile stützen sich auf die konkreten Gegenstände und auf ihre konkreten Eigenschaften. Deshalb sind sie von der Erfahrung und dem Experimente abhängig. Sie sind kontingent, wie ihre Objekte selbst. Man nennt die notwendigen Urteile auch metaphysische oder absolute, weil sie sich nur auf die Wesenheit stützen. Die kontingenten Urteile nennt man auch physische oder bedingte. Die Notwendigkeit dieses ersten Prinzips ist eine in sich bestehende und kann somit auch auf alle kontingenten Handlungen angewendet werden. Weil z. B. die kontingente Handlung, die hic et nunc existiert, ein malum ist, deshalb ist sie zu verurteilen [1].

Weil das Urteil der Synteresis ein abstraktes, notwendiges ist und nicht abhängig ist von Dingen, die konkret und in der Zeit existieren, deshalb hat es auch ewige Geltung, trägt den Charakter des Ewigen. Diese Ewigkeit ist jedoch nur eine negative und abstrahiert von jeder Zeit. Positive Ewigkeit kommt nur Gott zu und sie ist identisch mit seinem Wesen: ens subsistens. Das Gesetz der Synteresis findet sich allerdings auch in positiver Ewigkeit in Gott, als Idee im göttlichen Gesetze [2].

---

[1]) de verit. 16 a. 1 ad 9: Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles; sicut ista veritas: Omne totum est maius sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus, et hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

[2]) 1 q. 10 a. 3 ad 3: Necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem secundum Philosophum . . . est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

Das Urteil der Synteresis ist des weitern ein reines Vernunfturteil, weil die Vernunft allein fähig ist, dessen Wahrheit zu erkennen. Die kontingenten Urteile fallen unter die Erfahrung und können experimentell nachgewiesen werden, deshalb nennt man sie experimentelle oder empirische Urteile. In diesem Sinne können wir auch sagen, daß die Synteresis ein Urteil a priori sei und nicht a posteriori. Deshalb nennt der hl. Thomas die Prinzipien der Synteresis auch „principia naturaliter nota“ quae „habentur per naturam“ zum Unterschiede von andern „principia universalia posteriora“ quae habentur „per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam“ [1]).

Bezüglich der Quantität müssen wir das Urteil der Synteresis unter die universellen und nicht unter die partikulären einreihen. Ein universelles Urteil bezieht sich auf alle Gegenstände, welche unter der allgemeinen Idee des Subjektes enthalten sind. Das Urteil der Synteresis bezieht sich auf alles moralisch Gute, nämlich auf das bonum honestum. Sobald das Kind hinaustrat aus dem Egoismus und Utilitarismus und sich Gott, einer neuen Welt, seinem Ziel und letzten Zweck gegenüber gestellt sah, trat in ihm der Begriff des bonum auf. Das bonum honestum ist das eigentliche bonum morale. Es besagt in sich eine Konformität mit der ewigen Norm. Nur das bonum honestum ist in strengem Sinne bonum morale [2]). Das bonum utile ist nur insofern ein bonum morale, als etwas von dem bonum honestum sich in ihm findet. Das bonum utile besagt in sich eine Nützlichkeit für mich, um zum bonum honestum zu gelangen. Es schließt somit noch einen gewissen Egoismus in sich. Wir haben jedoch gesehen, daß das bonum morale oder honestum erst dort sich findet, wo ich aus dem Egoismus heraustrete und mich in Beziehung bringe zur neuen Welt, zu meinem principium und finis absolutus, zu Gott. Aber neben dem Charakter des Egoismus besitzt das bonum utile auch eine Beziehung zum bonum honestum, denn es ist ein bonum utile für mich zum Ziele. Insofern es mich zum bonum honestum führt, muß es in sich eine Konformität mit dem bonum honestum selbst besitzen. Denn

[1]) 2, 2 q. 47 a. 15.

[2]) Vgl. de verit. 21 a. 1; 1 q. 5 a. 6.

das bonum utile ist ein finis intermedius, ein Mittel zum Ziele. Das Instrument und Mittel hat aber eine gewisse Konformität mit dem Ziele, eine Teilnahme am Ziele, sonst könnte ich es nicht als Mittel zu dem bestimmten Ziele anwenden. Der Weg zum Ziele ist schon ein Anfangsbesitz des Zieles. Das bonum utile ist aber der Weg zum bonum honestum, darum findet sich in ihm ein Anfang, eine inchoatio des bonum honestum.

Das *bonum delectabile* verhält sich ganz ähnlich zum bonum morale oder honestum, wie das bonum utile. Insofern das bonum delectabile hervorfließt aus dem Besitz des Finis, eine Folge aus dem bonum honestum ist, insofern nimmt es teil an dem Charakter des bonum honestum. Anderseits tritt das bonum delectabile wieder in Beziehung zu mir, ist mir delectabile und so tritt es wieder zurück in die Grenzen des Egoismus und ist somit nicht reines bonum honestum.

Das Prinzip der Synteresis, das Gute ist zu tun, bezieht sich also strenge genommen nur auf das bonum honestum und nicht auf das bonum delectabile und utile [1]). *Dadurch unterscheidet sich der Habitus der Synteresis wesentlich von allen natürlichen auch den Tieren zukommenden Trieben und Instinkten, welche nur auf das bonum delectabile gehen.* Dies ist der *Adel der Synteresis, ihr natürlicher Instinkt ist ein moralischer Sinn oder ein moralischer Instinkt.* Die Synteresis bezieht sich aber auf jedes bonum honestum. Überall, wo ein bonum honestum ist, est faciendum.

Aus dem gleichen Grunde ist alles Böse zu meiden. Was irgendwie moralisch schlecht ist, fällt unter dieses Gesetz. Weil alles Gute kategorisch begehrt werden muß, deshalb ist alles per se Gute auch Objekt einer Tugend. Und jede Tugend fällt unter ein Gesetz [2]). Was ist moralisch gut? Moralisch gut ist alles, was das natürliche Ebenbild Gottes, das mir Gott in der Schöpfung

---

[1]) 5 Ethic. lect. 12: Das bonum honestum kann nur von der Vernunft erkannt werden. — 1 q. 79 a. 11 ad 2: Das bonum ist eigentlich Objekt der Strebevermögen. Es kann aber Objekt unserer Vernunft sein, insofern jedes bonum auch ein verum ist.

[2]) 1, 2 q. 94 a 3: Omnes actus virtutum sunt de lege naturali. Vgl. a. 1 und 2; 2, 2 q. 184 a. 3.

gegeben hat, entwickelt und Gott ähnlicher macht. Gut ist somit alles, wodurch meine Vernunft und mein Geist der Norm entsprechend geordnet wird. Mein Geist wird aber durch sämtliche Tugenden der Norm entsprechend geordnet. Weil nun das Gesetz meine Beziehung und Konformierung zu Gott regelt, diese jedoch durch das Gute und dieses durch die Tugend realisiert wird, deshalb ist nach dem hl. Thomas alles Gute Objekt einer Tugend und jede Tugend fällt unter ein Gesetz. Zum wenigsten fällt jedes Gute unter das göttliche Gesetz und unter die Synteresis [1]).

Deshalb bezieht sich das Urteil der Synteresis bonum est faciendum auf alles moralische Gute, sei es das Gebotene, das Erlaubte oder das Rätliche [2]). Wann allerdings das einzelne ausgeführt werden müsse und von wem, besagt die Synteresis nicht, sondern das praktische, partikuläre Gewissensurteil.

Der Qualität nach ist die Synteresis stets ein wahres, nie ein falsches Urteil. Ein Urteil ist wahr, wenn es die Sache so ausspricht, wie sie in Wirklichkeit ist. Der tiefste Grund, warum der Intellekt immer wahr ist bei der Erkenntnis der ersten Prinzipien, liegt in der unmittelbaren Evidenz der Wahrheit selbst, oder, wie der hl. Thomas ausführt, darin, daß in den Begriffen selbst die Prinzipien geschaut werden [3]). Jede Potenz wird ihrer Natur nach zu ihrer eigenen Tätigkeit hingeordnet und verhält sich somit immer gleichmäßig. So lange daher die Potenz verbleibt, verbleibt auch ihre unveränderliche Tätigkeit in bezug auf das eigene entsprechende Objekt. Das eigene Objekt des Intel-

---

[1]) 1, 2 q. 100 a. 2: Communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum . . . Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum. Vgl. 1, 2 q. 100 a. 9 und q. 92 a. 1. — 2, 2 q. 184 a. 3: Perfectio essentialiter consistit in praeceptis. — 2, 2 q. 124 a. 3 ad 1: Nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens.

[2]) Vgl. 1, 2 q. 100 a. 2 f.; 2, 2 q. 184 a. 3.

[3]) de verit. 16 a. 1 ad 9: Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis.

lektes ist die Natur der Dinge. Deshalb kann sich der Intellekt per se in der Erkenntnis der Natur der Dinge nicht irren. Erst wenn er die Sachen miteinander vergleicht, das eine vom andern aussagt oder verneint, kann er sich irren. Daher kann der Intellekt sich auch bezüglich jener Wahrheiten nicht irren, welche sogleich erkannt werden, sobald die Natur der Termini erkannt ist, wie dies der Fall ist bei den ersten Prinzipien, sowohl des Intellektes als der Synteresis [1]). Die Unfehlbarkeit bezüglich der ersten Prinzipien ist somit dieselbe, wie bezüglich der Erkenntnis der einfachen Natur. Denn die Prinzipien leuchten evident hervor aus der Natur der Termini, und wir erkennen die Prinzipien insofern, als wir die Termini erkannt haben. Die Unfehlbarkeit der Prinzipien geht somit hervor aus ihrer Nähe, Verwandtschaft, möchte sagen Identität mit der erkannten Natur.

Warum die Erkenntnis der Wesenheit immer richtig sei, geht klar hervor aus dem Vergleich der Seinsordnung mit der Erkenntnisordnung. In der Erkenntnisordnung verhält sich unser Intellekt wie die materia prima in der Seinsordnung [2]). Wie das Sein der Akt in der Seinsordnung ist, so ist das Erkennen der Akt in der Erkenntnisordnung. Und wie auf die Form das Sein folgt, so erfolgt der Erkenntnisakt auf die species intelligibilis [3]). Die Spezies der erkannten Sache ist der Form nach dieselbe mit der Form, welche die Sache selbst außerhalb dem Intellekt besitzt, nur das Sein ist verschieden, in dem einen Falle ist es das esse intentionale, im andern das esse naturale [4]).

Wie demnach die Sache ihr Sein durch die eigene Form erhält, so erhält auch die Erkenntnispotenz ihr Sein (Erkennen) durch die similitudo jener Sache, durch die Spezies. Daraus schließt der hl. Thomas: Wie die natürliche Sache keinen Defekt

---

[1]) 1 q. 85 a. 6: Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur . . . Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia. Vgl. de verit. 1 a. 12.

[2]) 1 q. 14 a. 2 ad 3. [3]) 1 q. 14 a. 4. [4]) Vgl. Quodl. 8 a. 4.

zuläßt in ihrem Sein, das auf ihre Wesensform folgt, wie z. B der Mensch immer das volle menschliche Sein empfängt, so kann auch die Erkenntnisfähigkeit in ihrer Erkenntnis keinen Fehler aufweisen, in bezug auf jene Sachen, deren Abbild die Erkenntnispotenz informiert [1]).

Eine weitere Forderung des ersten und obersten Prinzips ist, daß es in kein höheres aufgelöst werden kann. Dies trifft bei unserem Prinzip zu, denn der Begriff des Guten ist der erste in der Moralität. Finis und bonum convertuntur, aber vom Finis ist die ganze moralische Ordnung abhängig. Es kann somit das Prinzip, welches sich auf die Natur des Finis selbst stützt, nicht mehr in ein höheres Prinzip aufgelöst werden. Wenn wir etwas beweisen wollen, so führen wir die Wahrheit auf ihre Prinzipien zurück, wir beleuchten gleichsam die Wahrheit mit jenen Prinzipien, so daß wir in dem Lichte der Prinzipien die Wahrheit erkennen. Die ersten Prinzipien lassen sich nicht mehr durch andere Prinzipien beleuchten, also auch nicht strikte beweisen [2]). Sie strahlen aber soviel eigenes Licht der Evidenz aus, daß sie keines Beweises bedürfen, sondern sie zwingen das offene Geistesauge zur Zustimmung kraft ihres eigenen Wahrheitsgehaltes. Sie werden daher weder bewiesen noch geglaubt, sondern sie werden direkt geschaut und erkannt. Unser Wissen beginnt nicht mit dem Glauben, sondern mit der Evidenz.

Es kann allerdings der Begriff des „Guten“ aufgelöst werden in den Begriff des Seins und somit unser Prinzip „das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen“ auf das Prinzip des Widerspruchs zurückgeführt werden [3]). Aber dies spricht gerade für unsere Thesis. Wir fragen hier nicht nach dem absolut ersten Erkenntnisprinzip, sondern nach dem ersten Prinzip in einer bestimmten praktischen Erkenntnisordnung der Moralität. Und sobald wir das ausgesprochene Moralitätsprinzip auf ein höheres zurückführen wollen, verlassen wir die Ordnung der Moralität und treten in die ontologische Ordnung ein.

---

[1]) 1 q. 17 a. 3.

[2]) Vgl. 4 Metaph. lect. 6.

[3]) Vgl. J. Thill, Das Fundamentalprinzip aller Wissenschaften. Philos. Jahrb. 1891, S. 161.

Die ersten Prinzipien der Synteresis finden sich bei allen Menschen. Die abgeleiteten Wahrheiten finden sich nicht allgemein. Der Begriff des Bonum ist bei jeder praktischen Erkenntnis der erste, der uns entgegenleuchtet [1]). Deshalb ist das erste, was uns bei jeder praktischen Erkenntnis entgegentritt, jenes Prinzip der Moralität: „Das Gute ist zu tun.“ Unter der Lichtfülle dieses evidenten Prinzips schreiten wir zur Erkenntnis anderer Wahrheiten, welche nicht in sich evident sind, sondern das Licht der Evidenz von dem ersten Prinzip entlehnen. Es sind die mittelbar evidenten Wahrheiten. Deshalb erhält dieses erste moralische Urteil auch den Namen Moralprinzip. Die ganze menschliche Erkenntnis muß auf den ersten Prinzipien aufbauen. Alles was einem Wesen zukommt, kommt ihm entweder per se oder natürlich zu, oder es wurzelt wenigstens in etwas, was per se in dem Wesen sich findet. Die einzelnen Erkenntnisakte des Menschen sind aber rein per accidens, sie müssen also zurückgehen auf die Prinzipien, welche dem Menschen per se und natürlich zukommen. Somit hängt die ganze menschliche Erkenntnis von den ersten spekulativen und praktischen Prinzipien ab [2]). Das Licht unserer Vernunft, kraft dessen wir das Naturgesetz als Ausfluß des göttlichen Gesetzes erkennen, ist eine natürliche, angeborene Virtus. Was aber der Natur zukommt, findet sich in allen Menschen, daher ist auch die Erkenntnis des Naturgesetzes eine allgemeine.

---

[1]) 4 Metaph. lect. 6: Quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet, qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat.

[2]) 1, 2 q. 10 a. 1: Natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his, quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Vgl. 1, 2 q. 17 a. 9 ad 2.

Gott hat alle Geschöpfe mit den nötigen Instinkten und Neigungen versehen, denn jedes Geschöpf ist zu Handlungen und zu einem Endzweck bestimmt, und Gott gab auch die Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Daher findet sich die Erkenntnis der Synteresis bei allen Menschen.

Die Synteresis ist eine natürliche Teilnahme an der göttlichen Weisheit, eine Erkenntnis des göttlichen Gesetzes. Es gibt eine doppelte Möglichkeit, wie etwas erkannt werden kann. Etwas kann in sich selber erkannt werden, und so können nur Gott und die Seligen das göttliche Gesetz erkennen; oder es kann etwas in seiner Wirkung erkannt werden, in welcher eine gewisse Ähnlichkeit der wirkenden Ursache durchstrahlt. So kann jemand, der die Sonne ihrer Substanz nach nicht kennt, sie dennoch vermittelst der von ihr ausgehenden Strahlen erkennen. In dieser Weise erkennt jede vernünftige Natur das göttliche ewige Gesetz, nicht in sich, sondern in seiner Wirkung. Jede Kenntnis der Wahrheit ist ein gewisser Strahl des ewigen unveränderlichen Gesetzes, eine Teilnahme an demselben. Die Wahrheit aber erkennen alle Menschen zum wenigsten bezüglich der allgemeinen Prinzipien des Naturrechts. Von den übrigen Wahrheiten weiß der eine mehr, der andere weniger, und in dieser letzteren Beziehung nehmen nicht alle Menschen gleichmäßig teil an dem ewigen Gesetze[1]. Diese Unterscheidung zwischen primären und sekundären[2] Prinzipien des Naturrechtes ist wichtig. Die primären Prinzipien sind die Prinzipien der Synteresis und finden sich in allen Menschen, weil sie der vernünftigen Natur selbst unmittelbar folgen[3]. Weil diese Gesetze der Synteresis natürlich sind, so bildet sich bei den Menschen keine Gewohnheit oder Fertigkeit in der Annahme dieser Prinzipien. Aus dem gleichen Grunde unterliegen diese ersten Prinzipien auch keiner Aufhebung durch eine entgegengesetzte Gewohnheit[4].

„Das Gute ist zu tun“ ist ein in sich klares und allen Menschen bekanntes Urteil[5]. Per se notum ist dieses

[1]) 1, 2 q. 93 a. 2. [2]) 1, 2 q. 94 a. 6. [3]) 1, 2 q. 94 a. 4; 1, 2 q. 95 a. 6. [4]) 1, 2 q. 94 a. 5; 1, 2 q. 97. [5]) 1, 2 q. 94 a. 2.

Urteil, weil sein Prädikat zur Wesenheit des Subjektes gehört, ja sogar mit dem Subjekt identisch ist. Es gibt jedoch viele Urteile, welche in sich klar sind, aber sie werden nicht als solche erkannt, indem die Wesenheit des Subjekts nicht allen Menschen bekannt ist. So ist das Urteil: Der Mensch ist vernünftig, ein in sich klares Urteil, denn im Subjekt „Mensch" ist das Prädikat „vernünftig" wesentlich eingeschlossen. Wer jedoch nicht weiß, was ein Mensch ist, für den ist dieses Urteil nicht klar. Diese Urteile nennt man in sich und für die Gelehrten klarliegende Urteile. Wenn aber die Begriffe des Urteils Gemeingut der ganzen Menschheit sind, weil sie von allen Menschen erfaßt werden und zwar gleich zu Anfang ihrer Erkenntnis, dann ist ein solches Urteil ein in sich und allen Menschen klarliegendes Urteil (iudicium per se notum omnibus oder quoad omnes homines) [1]. Dies ist in vollkommenem Maße bei der Synteresis der Fall. Das erste Prinzip der Synteresis bezieht sich auf das „Bonum" und dieser Begriff ist allen Menschen gleich zu Anfang ihrer Erkenntnis bekannt [2]. Solche Urteile nennt man auch Axiomata und Dignitates [3]. Von diesen allgemeinen Gesetzen der Synteresis als Grundlage des Gewissens gilt, was der Apostel Paulus von den Heiden sagt: „Denn wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe das tun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen (davon) Zeugnis gibt, und die Gedanken sich untereinander anklagen oder lossprechen" [4]. Eine ganz andere Stellung nehmen die sekundären Prinzipien des Naturrechtes ein [5]. Hier zeigt sich schon die menschliche Schwäche und Verschiedenartigkeit. Die sekundären Prinzipien besitzen

---

[1]) 4 Metaph. lect. 5: Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit.

[2]) 1, 2 q. 94 a. 2.

[3]) 1, 2 q. 94 a. 2. Vgl. 2 d. 25 q. 1 a. 2 und 4 Metaph. lect. 5 u. 6.

[4]) Epist. ad Rom. 2, 14 und 15. Vgl. Thom. ad Rom. c. 2 lect. 3.

[5]) Der hl. Thomas nennt sie 1, 2 q. 94 a. 6: secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis.

nicht immer die gleiche Wahrheit und werden nicht von allen Menschen erkannt[1]).

Aber nicht nur der Irrtum gibt den Folgerungen aus dem Naturgesetz Verschiedenartigkeit, auch die äußeren Verhältnisse können eine Veränderung dieser Folgerungen bedingen. Darum sind die Folgerungen aus dem Naturrecht bei den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten verschiedene[2]).

Hier haben Gewohnheiten der Völker, Leidenschaften und die Verdorbenheit der Natur einen großen Einfluß. Der hl. Thomas zitiert als Beweis eine Stelle aus Caesar, wonach der Raub bei den Germanen nicht als ungerecht gegolten habe, und doch ist er sicher gegen das Naturrecht[3]).

4. Kapitel.

Der pragmatische und verpflichtende Charakter der Synteresis.

Der pragmatische Charakter der Synteresis.

Das Gute hat einen doppelten Charakter. Es ist erstens pragmatisch, es soll getan oder geschaffen werden. Zweitens, es hat den Charakter der Pflicht.

Betrachten wir den ersten Charakter. Wenn wir über den Egoismus und das physische Sein hinaussteigen und uns in Vergleich und Beziehung setzen zu einer neuen Welt, zu Gott und zu unserem Ziele, so sehen wir auf der einen Seite eine Potenz, auf der andern Seite einen reinen Akt. Wir vergleichen uns mit Gott als unserem finis ultimus[4]). Gott tritt uns entgegen als das Ideal[5]). Dieses Ideal ist jedoch keine leere Idee, welche erst

[1]) Von ihnen sagt der hl. Thomas 1, 2 q. 99 a. 2 ad 2: Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret.

[2]) 1, 2 q. 94 a. 4: Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota . . . Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota.

[3]) 1, 2 q. 94 a. 4. Vgl. 1, 2 q. 94 a. 6 f.

[4]) 1, 2 q. 89 a. 6. u. ad 3. [5]) 1, 2 q. 1 a. 4.

realisiert werden soll, keine Potenz, die in Akt übergehen soll. Dieses Ideal zeigt sich als voller Wert, als höchste Vollkommenheit, als reinster Akt. Der Inhalt dieses Ideales ist ein wirklich existierendes höchstes Gut[1]). Der andere Terminus der Beziehung ist mein Ich mit seinen Handlungen. Dieses Ich erscheint, verglichen mit jenem reinsten Gute, als Potenz, die ich in Akt überführen soll. Es erscheint als unvollkommen, das ich vervollkommnen soll, es erscheint als nicht konform mit jenem Ideal, ich soll es konform machen. Ich soll meine Person und mein Handeln konformieren mit dem Ideal, heißt aber nichts anderes, als ich soll das Gute schaffen oder tun[2]).

Bei einem affirmativen Urteil kommt das Prädikat seinem vollen Inhalte nach dem Subjekte zu. Der Begriff „faciendum" ist nun beim ersten Prinzip ganz allgemein genommen, für alle menschlichen Akte. Jenes Prinzip besagt somit ganz allgemein, daß ich mich über das moralische Gute zu unterrichten, das letzte Ziel zu erstreben, die Mittel auszuwählen und meine äußeren Handlungen nach dem letzten Ziele einzurichten habe, mit einem Worte, daß ich das Gute tun müsse.

Das Urteil der Synteresis ist somit pragmatisch und praktisch. Deshalb ist es auch erstes Prinzip der Handlung und zwar der moralischen Handlung, es ist dirigierendes Prinzip des Willens und durch ihn aller Potenzen, welche dem Willen unterstehen. Indem ich das Gute schaffe, trete ich heraus aus der Passivität und werde Schöpfer einer neuen Weltordnung, ich schaffe meine moralische Person. So hebt auch der Künstler den Stein aus der materiellen toten Welt empor und erhebt ihn in die Ideenwelt, in eine neue Weltordnung[3]).

Der Mensch ist das Kunstwerk Gottes. Gott gab ihm das Sein und zugleich die Bestimmung und Fähigkeiten, an der Künstlerarbeit Gottes teilzunehmen und sich ein zweites, moralisches Sein zu geben, und sich zur moralischen Person zu erheben. Den Anfang zu diesem neuen moralischen Sein hat uns Gott in der Synteresis geschenkt, den Ausbau sollen wir unter der Leitung Gottes selbst vollführen. Es ist eine herrliche

---

[1]) 1, 2 q. 2 a. 8. [2]) 2, 2 q. 163 a. 2. [3]) Vgl. Quodlib. 8 a. 2.

Aufgabe, die uns Gott zugedacht hat und wirklich einer vernünftigen Natur würdig. Der Mensch hat einen erhabenen Daseinszweck. „Gott ähnlich werden“ will jedes Geschöpf, insoweit es dazu die Veranlagung und Kraft besitzt [1]). Zur Gottähnlichkeit ist aber ganz besonders der Mensch berufen. Ausgangspunkt dieser Annäherung an Gott ist die Synteresis.

Der verpflichtende Charakter der Synteresis.

Das oberste Moralprinzip lautet: Das Gute ist zu tun (bonum est faciendum). Das Widerspruchsprinzip lautet: Etwas kann nicht (non potest) zugleich sein und nicht sein. Wir ersehen schon aus dieser Form einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Prinzipien. Das oberste Moralprinzip spricht nicht nur von einem „posse“, nicht nur von Möglichkeiten und Tatsachen, sondern es spricht befehlend und verpflichtend: das Gute ist zu tun.

Es gibt daher für den Menschen zwei große Wissensgebiete. Das spekulative Wissen hat zum Objekt das Seiende, und das praktische Gewissen hat zum Objekt das Seinsollende.

Wenn wir uns in Vergleich setzen mit unserem Ideal, mit Gott, so finden wir nicht nur, daß wir eine Harmonie und Konformität schaffen können, sondern wir ersehen auch, daß wir diese Harmonie schaffen müssen. Wir erkennen ja „bonum est faciendum“. Diesen Soll- und Muß-Charakter des Bonum wollen wir noch näher ins Auge fassen. Dies ist nichts anderes als die Frage nach der Pflicht.

Quelle der Verpflichtung.

Kommt die Verpflichtung von unserem eigenen Willen, von unserem eigenen Verstand — Selbstverpflichtung? Oder verpflichtet mich jenes Gesetz, bonum est faciendum, nur weil das bonum meiner Natur konvenient, entsprechend und nützlich ist? Oder weil es dem allgemeinen Wohl nützlich ist? Oder wegen einer äußern Sanktion, wegen Lohn und Strafe? Oder bin ich verpflichtet, damit ich glücklich und glückselig werde, mein Ziel und Ende erreiche? Nein, die eigentliche Quelle der Verpflichtung

---

[1]) 1 q. 65 a. 2, q. 103 a. 4.

liegt viel höher und viel tiefer. Weil Gott Gott ist und ich sein Geschöpf, deshalb bin ich verpflichtet[1]).

Weil Gott das subsistierende Sein ist und alles außer Gott ein ens participatum, deshalb ist Gott das subsistierende letzte Ziel und alles andere strebt seinem innersten Sein nach auf dieses Ziel[2]). Alle unvernünftigen Wesen folgen diesem Schwergewicht des Seins, diesem mit der Natur des Seins identischen Drange mit Naturnotwendigkeit in blindem Naturinstinkt[3]). Von dem allgemeinen Gesetze macht der Mensch keine Ausnahme. Verstand und Wille sind von Gott geschaffen und finden daher in Gott ihr notwendiges Ziel[4]). Allerdings ist es hier nicht mehr ein blinder Naturinstinkt, welcher dieser Gebundenheit Ausdruck verleiht, sondern die Verpflichtung macht sich entsprechend der Natur geltend[5]). Weil der Mensch ein vernünftig erkennendes Wesen ist, muß diese innerste Gebundenheit auch in seiner Vernunft zum Ausdruck kommen, und dies ist die verpflichtende Erkenntnis, sich zum Ziele, zu Gott hinzubewegen[6]). Und diese verpflichtende Erkenntnis drückt sich aus in dem verpflichtenden, allgemeinsten Grundsatz: Bonum est faciendum d. h. das Ziel ist zu erstreben. Wir können demnach sagen, die Verpflichtung hat ihre Quelle in der absoluten Natur Gottes selbst. Sie findet sich als Norm, als Actio in der Vernunft und im Willen Gottes. Die Verpflichtung hat ihre Anwendung in jedem partizipierten Sein. Und sie kommt im Menschen zum bewußten Ausdruck seiner Natur entsprechend in einer natürlichen Erkenntnis des obersten Prinzips in der Syn-

---

[1]) 3 C. G. 115 f.: Lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quod homo subditur Deo . . . Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhaereat.

[2]) 1, 2 q. 109 a. 6: Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius . . . dicit, quod Deus convertit omnia ad seipsum. [3]) 1. 2 q. 93 a. 6.

[4]) 1 q. 12 a. 1: Intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit.

[5]) 1, 2 q. 62 a. 1 ad 3: Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. [6]) Vgl. 1, 2 q. 93 a. 3.

teresis: Das Gute ist zu tun. Wie der Begriff des sittlich Guten selbst, so führt uns auch die Frage nach der Verpflichtung des obersten Prinzips über die Menschennatur und Menschenvernunft hinaus zu Gott. Solange ich nicht irgendwelche Beziehung setze zu Gott, komme ich zu keinem Begriff des Guten und zu keiner Erkenntnis der Verpflichtung. Das moralische Gute schließt in sich den Charakter der Verpflichtung, beide stützen sich in erster Linie auf Gott. Die Kraft, Regel des menschlichen Willens zu sein, hat die menschliche Vernunft aus dem göttlichen Gesetz, welches die Vernunft Gottes ist. Daher heißt es: (Ps. 4, 6—7) Viele sagen: „Wer zeigt uns das Gute? Eingeprägt ist in uns das Licht deines Antlitzes, o Herr.“ Gleichsam als wollte man sagen: „Das Licht der Vernunft, das in uns ist, kann uns insofern das Gute zeigen und unsern Willen regulieren, als es das Licht deines Antlitzes ist, hergeleitet von deinem Antlitze“ [1]). Wie Gott als höchste Norm der Sittlichkeit die Zwischennormen, speziell die Synteresis, nicht ausschließt, so schließt er auch als erster Grund der Verpflichtung den verpflichtenden Charakter der sekundären Ursachen, speziell der Synteresis und des Gewissens nicht aus, sondern bewirkt denselben. Die erste Ursache schaltet die Zwischenursachen nicht aus, sondern schafft und erhält dieselben und appliziert sie zu aktuellem Wirken [2]).

Der verpflichtende Einfluß der Synteresis auf den Willen.

Die Synteresis bewirkt im Willen eine absolute Gebundenheit bezüglich des Guten im allgemeinen (bonum in communi). Die Synteresis treibt uns stets zum Guten (instigat ad bonum), oder mit andern Worten, sie verpflichtet uns zum Guten, wir fühlen uns gebunden. Die Quelle dieser Gebundenheit haben wir soeben betrachtet. Jetzt wollen wir noch das Wesen und den Charakter derselben darlegen. Gebundenheit ist hier metaphorisch [3]) genommen, vom körperlichen auf das geistige Gebiet übertragen und bedeutet die Auferlegung einer Notwendigkeit. Je nach dem Grad der Gebundenheit und ihrem Verhältnis zur

---

[1]) 1, 2 q. 19 a. 4. [2]) de pot. 3 a. 7. [3]) de verit. 17 a. 3.

Natur des Gebundenen unterscheidet man eine Notwendigkeit des Zwanges, eine natürliche Notwendigkeit, und eine necessitas finis oder bedingte Notwendigkeit. Die erstere ist beim Willen unmöglich. Die natürliche Notwendigkeit findet sich im Willen in bezug auf das Ziel und die bedingte Notwendigkeit in bezug auf die Mittel[1]). Der menschliche Wille schließt seiner Natur nach jeden Zwang (coactio) aus[2]). Die natürliche und bedingte Notwendigkeit ist aber vom Willen nicht ausgeschlossen, sondern wird im Willen gerade durch die Synteresis bewirkt. Die natürliche Notwendigkeit ist eine absolute Gebundenheit und ist die Voraussetzung für die Pflicht. Die bedingte Notwendigkeit ist eine bedingte Gebundenheit und diese nennen wir Pflicht. Ursprung einer jeden Notwendigkeit ist die Actio des Handelnden. Weil der Handelnde seinen Einfluß auf einen Gegenstand ausübt, deshalb wird jener gebunden und genötigt. Diese Actio ist aber in Gott nichts anderes als das göttliche Gesetz[3]). Wie kann aber die Actio, das Gesetz Gottes, im Willen des Untergebenen, eine Bewegung und Verbindlichkeit hervorrufen?

Um dies anschaulich zu machen, gibt der hl. Thomas einen Vergleich aus der Gebundenheit in der Körperwelt. Das Gesetz eines Herrschers bewirkt auf dieselbe Weise die Verbindlichkeit im Willen, wie die körperliche Aktio die Gebundenheit von körperlichen Dingen. Aus diesem Vergleiche folgt nun ein Grundprinzip für die ganze Verpflichtungslehre: Die Actio eines körperlich Handelnden ruft im andern Körper nur dann eine Nötigung hervor, wenn die Actio in Kontakt tritt mit dem andern Körper selbst. Ebenso wird durch den Befehl eines Vorstehers nur dann jemand gebunden, wenn der Befehl den Untergebenen wirklich erreicht und dies findet statt durch das Wissen oder die Kenntnis des Befehles[4]).

---

[1]) 1 q. 82 a. 1; de verit. 17 a. 3; de verit. 22 a. 5.

[2]) 1 q. 105 a. 4 und de verit. 22 a. 8.

[3]) de verit. 17 a. 3: Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. — de verit. 17 a. 3: Rex est principium motus per suum imperium.

[4]) de verit. 17 a. 3: Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis

Das Wissen des Gesetzes ist somit nichts anderes als der „Kontakt“ zwischen Gesetz und Wille, zwischen actio agentis und der Bewegung im Willen. Der Kontakt muß nur die Actio auf den Willen überleiten. Der Kontakt bewegt den Willen nicht aus sich, sondern nur in Kraft der Actio des Handelnden, die er überleitet. Wenden wir diese Grundsätze auf unser Wissen an. Unser Wissen des Gesetzes ist ein doppeltes, ein allgemeines in der Synteresis und ein spezielles im Gewissen. In Gott findet sich das ewige Gesetz als Regel und Norm unseres Handelns. Damit dieses ewige Gesetz seinen normierenden und verpflichtenden Charakter auf den Menschen ausüben kann, muß es mit dem Menschen in Kontakt treten, auf ihn angewendet werden. Dies nennt man die Promulgation des ewigen Gesetzes[1]) und diese findet durch die Kenntnis der obersten Moralprinzipien in der Synteresis statt[2]).

Die Synteresis ist somit der Kontakt zwischen göttlichem Gesetz und Willen. Es ist dieselbe Kraft in der Synteresis tätig, wie im göttlichen Gesetze selbst[3]). Die Synteresis verpflichtet nur in der Kraft des göttlichen Gesetzes und das göttliche Gesetz verbindet (natürlicherweise) unsern vernünftigen Willen nur vermittelst der Synteresis[4]). Die Actio Gottes auf den Menschen macht sich aber nicht nur per actionem et passionem geltend. Wir haben schon oben gesehen, daß die

---

ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam.

[1]) 1, 2 q. 90 a. 4: Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione.

[2]) 1, 2 q. 90 a. 4 ad 1: Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

[3]) de verit. 17 a. 3: . . . est eadem vis, qua tactus agit, et qua virtus agentis agit.

[4]) de verit. 17 a. 3: . . . cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu. Vgl. ad 1.

Normierung, die Aufnahme des Gesetzes rein vermittelst der Passio der Würde und Erhabenheit der menschlichen Natur nicht entsprechen würde [1]). Die Normierung per modum actionis et passionis kommt jenen Wesen zu, welche keine Vernunft besitzen und also kraft eines innern Bewegungsprinzips in ihren Handlungen gebunden sind [2]). Im Menschen aber wird die actio dei, das Gesetz Gottes, vermittelst der Erkenntnis aufgenommen [3]), und die Norm samt ihrem verpflichtenden Charakter verbleibt als habituelle Erkenntnis, als Synteresis im Intellekt (per modum qualitatis inhaerentis) [4]).

Dieser habituellen, verbleibenden Anwendung des göttlichen Gesetzes auf unsern Willen entspricht im Willen selbst eine bleibende Gebundenheit. Demnach können wir sagen, die Synteresis ist ein verbleibender, unveränderlicher Kontakt zwischen der actio dei, dem göttlichen Gesetz und unserem menschlichen Willen. Sie ist die bleibende, habituelle Anwendung der göttlichen Weisheit und Vorsehung auf unsern Willen. Da das Gesetz, welches mittelst der Synteresis bindet, ein ganz allgemeines ist, so ist auch die daraus entstehende Gebundenheit des Willens eine ganz allgemeine: ad bonum in communi. Diese habituell verbleibende unveränderliche Normierung und Verpflichtung ist möglich, weil sie sich auf etwas Unveränderliches und Bestimmtes bezieht, nämlich auf das letzte Ziel des Menschen. Dieses Streben nach der Glückseligkeit kommt dem Willen von Natur aus zu, deshalb ist es ein notwendiges Streben, das nicht in unserer Macht steht. Der hl. Thomas sagt, dieses Streben geschehe mit einer natürlichen und absoluten Notwendigkeit [5]) und wir sind keineswegs Herr darüber [6]). Dies ist der natürliche Determinismus des Willens. Diese natürliche Notwendigkeit aber widerstreitet keineswegs der Freiheit [7]) unseres Willens, im Gegenteil, sie ist die

[1]) 3 d. 23 q. 1 a. 1: Sed quia in hoc quod aliquid patiatur, et nihil ad actum conferat, violentiae definitio consistit . . . violentia autem et difficultatem et tristitiam habet . . . ideo praedicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam rectificationem potentiae regulatae. [2]) 1, 2 q. 93 a. 6.

[3]) 1, 2 q. 93 a. 6. [4]) 3 d. 23 q. 1 a. 1. [5]) 1 q. 82 a. 1.

[6]) 1 q. 82 a. 1 ad 3: Appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

[7]) 1 q. 82 a. 1 ad 1: Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis.

notwendige Voraussetzung, das Fundament und Prinzip derselben. Obschon dieses Streben eine notwendige natürliche Hinneigung zum letzten Ziel ist, so besagt diese Notwendigkeit nicht im geringsten einen Zwang (coactio) oder eine Vergewaltigung (violentia). Gott lebt mit höchster Notwendigkeit, aber doch findet sich in Gott keine Spur von Zwang oder Vergewaltigung. Die Natur Gottes selbst ist das Leben, darum ist das Leben in Gott der natürlichste Akt; Zwang und Vergewaltigung besagen aber in sich etwas, das gegen die Natur geht — cuius principium est extra nil conferente vim passo [1]). Das gleiche ist beim Willen der Fall. Der Wille erstrebt das letzte Ziel mit natürlicher absoluter Notwendigkeit [2]). Nun ist aber die Natur des Willens selbst ein Streben, eine Inclinatio, ein Appetitus, daher ist dieses Streben, weil es natürlich ist, vollkommen der Natur des Willens entsprechend, somit keineswegs ein Zwang oder eine Vergewaltigung [3]). Wenn die ganze Möglichkeit (possibilitas) der Potenz dem Beweger unterworfen ist, so folgt in der Potenz mit natürlicher Notwendigkeit die Bewegung [4]). Die „possibilitas“ des Willens ist aber in Beziehung auf das allgemeine vollkommene Gut [5]). Da somit die Synteresis dem Willen die Glückseligkeit, das letzte Ziel im allgemeinen, als ein vollkommenes und universelles Gut darstellt, so erstrebt es der Wille mit natürlicher Notwendigkeit [6]). Damit ist aber nicht gesagt, daß der Wille dieses erste Gut immer actu erstrebe, wie auch die Erkenntnis der ersten Prinzipien nicht immer aktuell, sondern oft nur habituell vorhanden ist [7]).

---

[1]) de verit. 22 a. 5. [2]) 1 q. 82 a. 1.

[3]) de verit. 22 a. 1; 1 q. 82 a. 1.

[4]) 1 q. 82 a. 2 ad 2: Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Vgl. 2 d. 7 q. 1 a. 1.

[5]) 1 q. 82 a. 2 ad 2: „Possibilitas voluntatis“ (est) „respectu boni universalis et perfecti“.

[6]) de malo 6 a. unic.: Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem: et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem.

[7]) de verit. 22 a. 5 ad 11: Primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult, non tamen illud semper vult in actu: non

Aus dieser ersten Gebundenheit des Willens folgen dann alle abgeleiteten Verpflichtungen. Sie haben insofern hypothetischen Charakter, als sie vom Ziel abhängig sind [1]. Wenn ich mein Ziel erreichen muß und will, so muß ich diese Handlung vollführen und jene lassen. Die natürliche Notwendigkeit der Willensrichtung auf die Glückseligkeit ist das Fundament für jede freie Handlung. Jede Bewegung muß von etwas Unbewegtem ausgehen und zuletzt wieder darauf zurückkehren. Alles Unbestimmte und Zufällige muß als Prinzip etwas Bestimmtes, Notwendiges besitzen, sonst ist gar keine Bewegung und Veränderung möglich. Das Unbewegte, Notwendige und Bestimmte im Willen ist aber das natürliche Streben nach dem letzten Ziele. Das Unbestimmte und Veränderliche ist die freie Handlung, welche sich daher auf das notwendige Streben des Willens stützen muß [2]. Wie auf den Prinzipien der Synteresis die Ratio aufbaut, so baut auf dem Willen als Natur der freie Wille auf [3]. Dieser Wille bezieht sich auf dasjenige, was zum Ziele führt. Solange bei diesen Mitteln die Vernunft nicht eine evidente notwendige Beziehung zum Ziele erkennt [4], erstrebt sie auch der Wille nicht mit innerer Notwendigkeit, sondern nach freier Bestimmung [5]. Hier beginnt eine gewisse äußere bedingte Notwendigkeit, die necessitas finis [6]. Wenn der Wille sein

---

enim oportet ea quae sunt naturaliter convenientia animae, semper actu in anima esse, sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur. [1]) de verit. 17 a. 3.

[2]) de verit. 22 a. 6: Omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus . . . Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis in finem. Vgl. 1 q. 82 a. 1.

[3]) de verit. 22 a. 5: Sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. [4]) de verit. 22 a. 6 ad 4.

[5]) de verit. 22 a. 5: Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. — de verit. 22 a. 5: Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni: et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit inquantum voluntas est. Vgl. de malo 6 a. unic.; 1 q 82 a. 2. [6]) 1 q. 82 a. 1.

Ziel erreichen will, so muß er gewisse entsprechende Mittel anwenden. Der hl. Thomas nennt diese Notwendigkeit auch bedingte Notwendigkeit (necessitas conditionata) [1]. Bei diesen Mitteln zum Ziele wird nicht mehr die ganze Möglichkeit (possibilitas) des Willens gesättigt, weil dies partikuläre Güter sind. Deshalb ist der Wille unbestimmt [2] und frei [3]. Wir können eigentlich erst hier, bei der bedingten Notwendigkeit der freien Handlung, von einer Verpflichtung reden.

Die Gebundenheit, welche aus der Synteresis unmittelbar im Willen entsteht in bezug auf das Ziel im allgemeinen, ist eine natürliche und absolute. Wir erstreben mit absoluter Notwendigkeit die Glückseligkeit im allgemeinen. Wir können somit hier von einer natürlichen Notwendigkeit, von einer Gebundenheit als Grundlage und Wurzel jeder Verpflichtung reden. Unter Verpflichtung im eigentlichen Sinne verstehen wir aber nur eine bedingte Notwendigkeit, welcher ich auch entgegen handeln kann. Diese Verpflichtung finden wir bei der freien Handlung, welche vermittelst des Gewissens vom Gesetze gebunden wird.

Wir haben bisher immer gesagt, das Gesetz binde und verpflichte uns. Wir können dies noch näher bestimmen. Wo immer mein praktischer Intellekt ein Gut sieht, da sieht er ein Sollen und Müssen. Das Gute ist ja der Inhalt des Gesetzes und der Inhalt des Gesetzes bindet mich vermittelst des Wissens. Das Gute, zu welchem ich durch das Gesetz verpflichtet bin, ist das Debitum [4]. Das Debitum ist etwas, das sein soll, denn Gesetze werden nur bezüglich desjenigen gegeben, was gemacht werden soll [5]. Das Debitum kann nun ein doppeltes sein, vorerst das Ziel selbst, welches per se erstrebt werden muß, also

---

[1]) de verit. 17 a. 3.

[2]) 1 q. 82 a. 2 ad 2: Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

[3]) 1 q. 82 a. 1 ad 3: Sumus Domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem.

[4]) 1 q. 21 a. 1 ad 3: In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur.

[5]) 1, 2 q. 99 a. 5: Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda.

auch per se ein Debitum ist. Dieses Debitum hat aus sich den Charakter des Guten und fällt somit per se unter das Gesetz. Das Mittel aber zum Zwecke hat seine Güte aus dem Zwecke, ist somit ein debitum propter aliud und wird wegen dem Ziele befohlen [1]. Das Debitum bezieht sich entweder auf das Gesetz der Synteresis selbst, oder auf eine unmittelbare Anwendung, oder auf eine Folgerung desselben.

Hier möchten wir noch besonders hervorheben, daß die Pflicht auf das debitum morale und ja nicht nur auf das debitum legale oder iustitiae geht. Zum debitum legale werden wir durch staatliche Gesetze verpflichtet und dieses Gut unterliegt der Tugend der Gerechtigkeit. Das debitum morale bildet den Inhalt aller moralischen Tugenden und ist identisch mit dem moralisch Guten überhaupt [2]. Dieses debitum morale heißt auch moralische Aequitas [3] und diese läßt sich nicht mathematisch bestimmen. Dieses debitum morale fällt an sich auch nicht unter die staatliche Gesetzgebung [4]. Der Staat kann die Handlungen der Tugenden, insofern sie reine Tugendhandlungen sind, nicht vorschreiben, dies ist vielfach in sich unmöglich und es würde zu einer unerträglichen Tyrannei führen [5]. Wenn der Staat eine Tugendhandlung vorschreibt, so tut er dies immer unter dem Gesichtspunkte und im Interesse der Allgemeinheit. Das debitum morale ist aber nicht eine Gesetzes-, sondern eine Gewissensforderung; nichtsdestoweniger ist es ein wahres Debitum und kann ganz gleich oder noch viel mehr verpflichten als das debitum legale. Deshalb ist es verfehlt, jemanden von der Pflicht freizusprechen, wo nur eine Liebesschuld und keine Gesetzesschuld vorliegt und diese Tendenz findet sich bei vielen modernen Moralisten. So kommt z. B. bei der Restitutionspflicht, bei Testamenten usw. nicht nur das debitum legale in Betracht, sondern das ganze debitum morale, die ganze Moral!

---

[1] 2, 2 q. 44 a. 1.

[2] 1, 2 q. 99 a. 5: Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus in V Ethic. distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale. Vgl. 2, 2 q. 80 a. 1, q. 23 a. 3 ad 1. [3] 2, 2 q. 31 a. 3 ad 3. [4] 2, 2 q. 78 a. 2 ad 2. [5] 1, 2 q. 96 a. 2 u. 3.

Das Gesetz bindet mich zur Verwirklichung seines Inhaltes. Ich soll das Bonum, das im Gesetz vorgeschrieben ist, realisieren, das heißt das Debitum erfüllen. Wenn wir uns daher fragen, was uns binde, so ist es nicht das Wissen des Gesetzes, nicht dessen Form, sondern dessen Inhalt, nämlich das Gute. Ein Körper wird, streng genommen, nicht vom Kontakt der einwirkenden Actio gebunden, sondern von der Actio selbst, vermittelst des Kontaktes. So bindet mich der Inhalt des Gesetzes vermittelst des Wissens. Dieser Inhalt ist das Seinsollende, oder das Debitum, oder das Gute. Dieses Gute und Seinsollende wirkt auf meinen Willen ein und bindet ihn vermittelst des Wissens, das heißt, es verpflichtet ihn.

Die Synteresis bindet mit Notwendigkeit in bezug auf das Gute im allgemeinen, sie verpflichtet mich in bezug auf das spezielle Gute. Die Synteresis erreicht nicht unmittelbar den freien Willen, sondern vermittelst des Gewissens. Deshalb werden wir diese Verpflichtung bei Behandlung des Gewissens weiter berücksichtigen.

5. Kapitel.

Das oberste Moralprinzip der Synteresis in anderer Form und in unmittelbarer Anwendung auf bestimmte Ordnungen.

In der Synteresis findet sich nicht nur das oberste Moralprinzip: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen“, sondern es finden sich auch noch andere Prinzipien, welche dieses oberste Prinzip in anderer Form ausdrücken. Es sind dies schon gewisse Anwendungen auf bestimmte Ordnungen. Sie haben aber alle ihre gemeinsame Wurzel in jenem obersten Moralprinzip und bilden somit nur ein Naturgesetz [1]).

Da sich die Synteresis zu der höheren und niederen Vernunft [2]) gleichartig verhält, so enthält sie auch Prinzipien aus

[1]) 1, 2 q. 94 a. 2 ad 2, ad 1.

[2]) 1 q. 79 a. 9: Im Anschluß an den hl. Augustinus unterscheidet der hl. Thomas die Vernunft in eine höhere und niedere. Dies bedeutet keines-

beiden Ordnungen. Deshalb unterscheidet der hl. Thomas die Prinzipien des Naturrechtes, welche in der Synteresis enthalten sind, in Prinzipien, die der höheren ewigen Ordnung angehören, wie z. B. das Prinzip: Gott ist Gehorsam zu leisten [1]), und in Prinzipien der niederen Ordnung, wie z. B. das Prinzip: Man muß der Vernunft gemäß leben [2]).

Synteresis und Gehorsam gegen Gott.

Es ist der Begriff „Bonum“ nicht zu trennen von einer Beziehung zu Gott. Allerdings braucht dieser Begriff Gottes kein wissenschaftlicher zu sein, sondern ein möglichst allgemeiner und unbestimmter genügt. Er ist schon enthalten in der allgemeinsten Idee von „Meister über alles“, „höchste Autorität“, oder bei christlich erzogenen Kindern im Begiffe „himmlischer Vater, lieber Gott“ [3]). Alle Moralität und verpflichtende Kraft kommt in letzter Linie von Gott, denn Gott ist das Prinzipium und der Finis und die Norm von allem Sein, also auch der Moralität. Bevor ich nur von Moralität sprechen kann, muß ich die Existenz Gottes voraussetzen und wer immer die Existenz Gottes leugnet, kann nicht mehr von einer Moralität reden. Somit gibt es keine unabhängige Moral, keine wahre Ethik ohne Religion, keine rein bürgerliche Moral. Der Zweck der Vernunftordnung liegt darin, den Menschen mit Gott zu verbinden [4]). Deshalb ist ein Handeln gegen das letzte Ziel und gegen Gott auch gegen die Vernunftordnung. Daher kann ich die Vernunftordnung nicht von Gott loslösen, ich zerstöre sie sonst gerade dadurch. Somit schließt eine autonome Moral schon in sich den Begriff der Unmoralität. Die Synteresis ist etwas Immanentes, wahre Norm und Regel der Moral. Die Synteresis ist jedoch nicht erste Norm, sie besitzt eine äußere Norm und Ursache, nämlich Gott. Die Synteresis ist deshalb innerhalb einer gewissen Ordnung autonom

---

wegs einen Unterschied der Potenz, sondern dieselbe Vernunft, indem sie ihren Blick auf die Ordnung ewiger Dinge lenkt, heißt ratio superior, insofern sie das Zeitliche betrachtet, heißt sie ratio inferior.

[1]) Vgl. 2 d. 24 q. 2 a. 3. [2]) de verit. 16 a. 1 ad 9.

[3]) 1 q. 2 a. 1 ad 1. [4]) 1, 2 q. 73 a. 7 ad 3.

und immanent, aber sie schließt nicht jede Heteronomie und Transscendenz aus, im Gegenteil, ihr volles Sein, ihre Kraft und ihr Wirken hat sie von jener höheren Ursache. Die ganze Frage von der Autonomie und Heteronomie löst sich daher in dem Sinne, daß wir sagen: die Synteresis ist autonom und immanent secundum quid, schlechthin aber ist sie heteronom und in ihrer Ursache transscendent. In der Synteresis wird das Gesetz, welches an sich äußeres Prinzip der Moralität ist, zu meinem Gesetze und inneres Prinzip der Moralität, indem es sich in einem Erkenntnishabitus verkörpert und in meine Persönlichkeit eintritt und somit meiner Persönlichkeit dienstbar wird. Das Gemeinsame zwischen dem äußern Gesetz und meinem innern Gesetz der Synteresis ist der Inhalt des Gesetzes. Und dieser gemeinsame Vollinhalt des innern und äußern Gesetzes ist das „Gute“. Das äußere Gesetz kann daher niemals in Widerspruch treten zu meinem innern Gesetze[1]), denn beide haben denselben Inhalt und nur dieser gemeinsame Inhalt des Gesetzes hat den verpflichtenden Charakter. Es ist somit eine vollständige Verkennung der Moral und speziell der Natur des Gesetzes, wenn man das äußere Gesetz als heteronom von der Moral ausschalten und sich nur auf sein Gewissen oder auf das innere Gefühl der Pflicht berufen will.

Man kann die Prinzipien der Synteresis zur Grundlage nehmen für die bekannten Gottesbeweise des hl. Thomas. Insofern die Synteresis Prinzipium unserer Erkenntnis ist, dient sie mir als Voraussetzung für den Bewegungs- und Kausalitätsbeweis. Insofern den Prinzipien der Synteresis eine Notwendigkeit zukommt, führt sie mich zu einem höchsten Notwendigen. Ähnlich kann ich von der Synteresis aufsteigen zum maxime verum (ens) und zum höchsten Intellekt und habe somit an der Synteresis eine Voraussetzung für alle fünf Wege, auf denen der hl. Thomas zu Gott gelangt[2]). Hier erhebt sich jedoch eine andere wichtige Frage. Läßt sich aus dem verpflichtenden Charakter der Synteresis und aus dem natürlichen Desiderium nach einem

[1]) 2, 2 q. 10 a. 10.

[2]) 1 q. 2 a. 3.

unendlichen Ziele nicht auch ein immanenter Gottesbeweis führen, der den Modernen so nahe liegen würde? Der hl. Thomas beweist wirklich aus dem unendlichen Verlangen nach Glückseligkeit, daß es ein wirkliches universelles Gut — Gott — geben müsse, welches dieses unendliche Verlangen stillen kann [1]). Darin liegt jedoch kein Immanenzbeweis im Sinne der Modernen. Der hl. Thomas führt jenen Beweis in der prima secundae und setzt somit die ganze prima pars voraus. Und hier im ersten Teil hat der hl. Thomas bereits bewiesen, daß es einen Gott gibt [2]), der alles erschaffen hat [3]), und daß sich besonders im Menschen ein Ebenbild Gottes befindet [4]).

Er setzt somit im zweiten Teil voraus, daß Gott existiert, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, und daß somit die unendliche Sehnsucht, welche der Synteresis entspricht, nichts anderes sei, als die beginnende Rückkehr des Abbildes zum Urbild, zu Gott. Wenn wir die Beweisführungen des ersten Teiles der Summa theologica nicht voraussetzen, so führt uns das unendliche Verlangen des Menschenherzens nach Glückseligkeit keineswegs mit Sicherheit zur Existenz Gottes, gestattet allerdings ein gewisses Ahnen Gottes. Der hl. Thomas selbst gibt diesem Gedanken folgendermaßen Ausdruck [5]). Eine gewisse allgemeine und konfuse Erkenntnis der Existenz Gottes ist uns natürlich angeboren, insofern Gott die Glückseligkeit des Menschen ist. Der Mensch erstrebt nämlich natürlicherweise die Glückseligkeit, und was vom Menschen natürlich erstrebt wird, wird von ihm auch natürlich erkannt. Aber dies besagt nicht schlechthin eine Erkenntnis der Existenz Gottes. Wenn ich schon erkenne, daß von weitem mir ein Mensch entgegenkommt, so erkenne ich damit doch noch nicht Petrus, obschon der Kommende Petrus ist. So glauben auch viele Menschen, das vollkommene Gut des Menschen und dessen Glückseligkeit bestehe in Reichtümern, andere in Vergnügen, andere in etwas anderem [6]) Wir

[1]) 1, 2 q. 1 u. 2, bes. q. 2 a. 8.
[2]) 1 q. 2 a. 3.
[3]) 1 q. 44, 61, 90, 91, 92.
[4]) 1 q. 93. [5]) 1 q. 2 a. 1 ad 1.
[6]) Vgl. 1, 2 q. 2.

können daher sagen, nur in Verbindung mit dem natürlichen Gottesbeweis läßt sich aus der Synteresis ein gewisser immanenter Gottesbeweis führen.

Synteresis und menschliche Vernunft als Norm der Sittlichkeit.

Das moralische Gute besteht in einer Harmonie mit der Norm der Moralität. Norm ist aber die richtige Vernunft (recta ratio)[1]. Somit ist der Begriff „Gut" gleichbedeutend mit „Vernunftgemäß". Anderseits sind die Begriffe leben (vivendum) und tun (faciendum) auch entsprechend. Das Prinzip: „Das Gute ist zu tun" (bonum est faciendum) tritt demnach nur in anderer Form auf in dem Prinzip: Man soll vernunftgemäß leben, secundum rationem esse vivendum[2].

Das erste Prinzip der Synteresis lautet: Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu meiden. Auf diesem Prinzip bauen alle andern Naturgesetze auf, so daß alle jene Dinge gemäß dem Naturgesetz zu erstreben oder zu meiden sind, welche die menschliche Vernunft natürlicherweise als Güter für den Menschen erfaßt[3].

Weil das Gute den Charakter des Zieles besitzt, vom Übel aber das Gegenteil gilt, deshalb faßt die Vernunft von Natur aus jene Dinge, zu welchen der Mensch eine natürliche Neigung besitzt, als gut auf und folglich auch als erstrebenswert. Das Gegenteil aber betrachtet sie als Übel. Gemäß der Ordnung in den natürlichen Hinneigungen besteht auch die Ordnung in den Vor-

---

[1]) Wir übersetzen den scholastischen Ausdruck „recta ratio" mit „richtige Vernunft", wie „recta voluntas" mit „richtiger Wille". Die Rectitudo oder Richtigkeit des Willens und der Vernunft besagen eine Harmonie mit der höchsten Norm der Moral, mit dem göttlichen Gesetz.

[2]) de verit. 16 a. 1 ad 9. Vgl. 2, 2 q. 47 a. 7: Naturalis enim ratio dictat unicuique, ut secundum rationem operetur. Vgl. a. 6.

[3]) 1, 2 q. 94 a. 2: Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Vgl. 1, 2 q. 57 a. 2; 3 C. G. 129.

schriften des Naturgesetzes. Wie alle Geschöpfe, so besitzt der Mensch eine Hinneigung zum Gute seiner Natur, insofern er ein Sein, eine Substanz ist, und diese sucht er zu erhalten und die feindlichen Einflüsse abzuwehren. Demnach gehört alles das zum Naturgesetz, wodurch das menschliche Leben erhalten wird. Der Mensch besitzt überdies eine Hinneigung entsprechend seiner animalischen Natur. Darnach ist alles das zum Naturgesetz gehörend, was die Natur die sinnbegabten Wesen lehrt. Hierher gehören beim Menschen die Erzeugung und Erziehung der Kinder. Zum Naturgesetz gehört alles das, wozu der Mensch von Natur aus eine Hinneigung besitzt. Jedes Wesen besitzt aber eine natürliche Hinneigung seiner Wesensform entsprechend zu handeln, wie z. B. das Feuer stets erwärmen will. Da aber die vernünftige Seele die Wesensform des Menschen ist, so kommt dem Menschen von Natur aus die Neigung zu der Vernunft entsprechend zu handeln[1]). Demnach fallen alle Tugenden, Religion und Wissenschaft und das soziale Leben unter das Naturgesetz. In dem Prinzip „man soll vernunftgemäß leben“, liegt auch die Verpflichtung zur Tugend ausgesprochen. Das Gesetz bezweckt immer, den Menschen und sein Handeln auf das allgemeine Wohl (bonum commune) hinzuordnen. Der Mensch wird jedoch nicht nur zur menschlichen Gemeinschaft hingeordnet, sondern noch weit mehr zur Gemeinschaft mit Gott in diesem Leben und vor allem in der Ewigkeit. Deshalb befiehlt uns das Gesetz alles, wodurch wir richtig und gut zur Gemeinschaft mit Gott hingeordnet werden. Der Mensch wird jedoch durch seine Vernunft und seinen Geist, in welchem sich das Ebenbild Gottes findet, mit Gott verbunden. Deshalb befiehlt uns das Gesetz, und zwar vor allem das Gesetz der Synteresis als Abbild des ewigen Gottes, alles, wodurch unsere Vernunft wohl geordnet ist. Dies geschieht jedoch durch alle Tugenden. Die intellektuellen Tugenden ordnen die eigene Tätigkeit der Vernunft, die moralischen Tugenden bewahren die Vernunftsordnung in den Leidenschaften und äußeren Handlungen. Deshalb fallen alle Tugenden unter das Gesetz, insofern sie

[1]) 1, 2 q. 94 a. 3 und a. 2.

eine Ordnung der Vernunft, vernunftgemäßes Handeln besagen. Die Kultur ist uns somit geboten und die Synteresis ist der Grundstimulus zu aller Kultur! Jene Tugenden, ohne welche die Ordnung der Vernunft nicht bewahrt werden kann, fallen unter das Gesetz selbst, jene Tugenden, welche zur Seinsfülle und Vollkommenheit der Vernunfts- und Tugendordnung gehören, fallen unter die Räte (consilia) [1].

Dem Menschen ist somit der Drang zur Tugend, Kultur und Vollkommenheit angeboren. Es sind ihm ebenfalls von der Natur bestimmte Richtlinien gegeben, welche ihm zeigen, was gut und vernunftgemäß sei. Diese Prinzipien sind jedoch ganz allgemein und sie müssen noch näher bestimmt werden, um dem Menschen als Richtschnur im Handeln zu dienen. Diese nähere Bestimmung kann jedoch unmöglich jedem einzelnen überlassen werden. Hier ist große Weisheit, Erfahrung, Interesse- und Leidenschaftslosigkeit erfordert. Auch muß in diesen Bestimmungen Einheit und Harmonie und Unveränderlichkeit herrschen, damit die Menschen ein geordnetes Leben führen können. Deshalb ist es notwendig, daß besonders tugendhafte und weise Männer die weiteren Bestimmungen aus der Synteresis und den natürlichen Anlagen des Menschen ableiten [2]. Hier liegt der Ausgangspunkt für die positive menschliche Gesetzgebung von seiten jener, welchen die Sorge um das allgemeine Wohl übertragen ist. Bei der Aufstellung der Gesetze ist jedoch der Gesetzgeber nicht frei, sondern er ist an die Normen der Synteresis gebunden [3].

Das Gesetz ist eine Vorschrift der praktischen Vernunft [4]. Es findet sich ein ähnlicher Vorgang in der spekulativen wie praktischen Vernunft, indem jede von gewissen Prinzipien zu praktischen Schlußfolgerungen fortschreitet. In der rein beschaulichen Vernunft gehen von den kraft der Natur erkannten unbeweisbaren Prinzipien die Schlußfolgerungen der verschiedenen Wissenschaften hervor. Ihre Kenntnis ist nicht von der Natur gegeben, sondern wird mit vieler Mühe von der Vernunft erlangt. Ebenso ist

---

[1]) 1, 2 q. 100 a. 2. [2]) 1, 2 q. 95 a. 1.

[3]) de virt. in com. a. 8. Vgl. 1, 2 q. 91 a. 3; 1, 2 q. 93 a. 3; 1, 2 q. 95; 1 q. 79 a. 12.

[4]) 1, 2 q. 91 a. 3.

es auch erforderlich, daß die praktische Vernunft des Gesetzgebers aus den Vorschriften des Naturrechts, gleichsam aus den allgemeinen und unbeweisbaren Prinzipien zur Festsetzung einzelner Vorschriften fortschreite. Diese auf das Besondere angepaßten Verfügungen heißen menschliches Gesetz, insofern sie von der menschlichen Vernunft aufgestellt werden und auch die übrigen Eigenschaften des Gesetzes haben [1]). Neben dem positiv menschlichen, gibt es auch ein positiv göttliches Gesetz. Weil im Naturgesetz der Synteresis sich nur ein Abglanz des göttlichen Gesetzes findet, dashalb hat Gott noch auf anderem Wege der Menschheit seinen Willen kundgetan, nämlich vermittelst der positiven Offenbarung. Es ist dies das positive göttliche Gesetz.

Aus obigem geht hervor, daß die Seele des Gesetzes in der Vernünftigkeit besteht. Die Vernunft ist Norm des Gesetzes, aber nur insofern sie selbst normiert ist durch die Synteresis. Deshalb begründen die Neigungen unserer Natur und Vernunft nur insofern ein Gesetz, als sie der Synteresis konform sind. Das Gute besagt eine gewisse Vollkommenheit, das Fehlen dieser Vollkommenheit bedeutet das Übel. Dabei nehmen wir den Namen Vollkommenheit ganz allgemein, insofern sie entsprechendes Maß, Form und Ordnung besagt. Es ist klar, daß nicht allen Dingen dieselbe Vollkommenheit zukommt. Eine andere Vollkommenheit erfordert das Pferd, eine andere der Löwe, eine andere das Tier überhaupt und eine andere der Mensch. Ebenso verschieden ist das Gute und Böse, das jedem zukommt. In den Naturdingen ist eine Handlung gut, wenn sie der Natur des Handelnden entspricht, schlecht aber, wenn sie seiner Natur widerspricht. Daher ist das Gute und Böse in den menschlichen Handlungen der eigenartigen Menschennatur entsprechend aufzufassen. Das Eigenartige der Menschennatur ist aber die Vernunft. Deshalb ist eine menschliche Handlung gut, wenn sie der Vernunft entspricht, und zwar der Vernunft, insofern sie informiert ist durch das göttliche Gesetz,

---

[1]) Ähnlich erklärt der hl. Thomas jedes positive Gesetz als Abbildung des Naturrechtes in 1, 2 q. 93 a. 3 und q. 95. Siehe auch 1 q. 79 a. 12.

sei es auf natürlichem Wege (Synteresis), oder durch die Lehre, oder durch Eingießung der Gnade [1]). Dieser letzte Gedanke scheint uns sehr wichtig: Die menschliche Vernunft ist nicht an sich Regel und Norm der Dinge und unserer Handlungen, sondern die ihr natürlich beigegebenen Prinzipien sind gewisse allgemeine Regeln und Normen aller menschlichen Handlungen, und insofern ist auch die Vernunft Regel und Norm [2]). In allen geordneten Ursachen hängt die Wirkung mehr von der ersten als von der zweiten Ursache ab, denn die zweite Ursache handelt nur in Kraft der ersten Ursache [3]). Die menschliche Vernunft besitzt aber die Kraft, Regel und Maßstab der Güte des menschlichen Willens zu sein aus dem ewigen Gesetz, welches die göttliche Vernunft ist.

Erst von dem Augenblick an, wo die Vernunft selbst durch die Synteresis als Abglanz der göttlichen Vernunft normiert ist, kann sie auch Norm unseres Handelns sein [4]). Dies ist der volle Gedankengang des hl. Thomas, dem wir bisher Schritt für Schritt gefolgt sind. Selbst im physisch Guten gelten dieselben Gesetze. Die Vernunft als Potenz ist nicht aus sich Prinzip des physisch Guten, der Kunst und Wissenschaft. Die Vernunft als Potenz ist bestimmbar, nicht bestimmend [5]). Die Vernunft ist aber Prinzip des physisch Guten, insofern sie durch den Habitus intellectus normiert und bestimmt

---

[1]) 1, 2 q. 71 a. 6: Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna quae est quasi ratio Dei. — de malo 2 a. 4: Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem.

[2]) 1, 2 q. 91 a. 3 ad 2, q. 63 a. 2, q. 19 a. 4, 5, 6, q. 71 a 6 ad 4; 2, 2 q. 23 a. 6, q. 8 a. 3 ad 3, q. 17 a. 1, q. 23 a. 3, q. 37 a. 1 bes. ad 1 u. ad 2.

[3]) 1 q. 21 a. 4; 3 C. G. 17; 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4.

[4]) 1, 2 q. 19 a. 4.

[5]) Die Annahme, die Vernunft an und für sich sei Prinzip des physisch Guten (Wissenschaft etc.), ist der Grundirrtum Hegels, wie der kategorische potentielle Imperativ der Grundirrtum Kants in der Moral ist.

ist. Diese ersten spekulativen Wahrheiten werden Prinzip der Wissenschaft und Kunst. Durch diese Prinzipien jedoch ist die Vernunft nur Norm des physisch Guten und die Moralität kommt hier nicht per se und in der Spezifikation, sondern nur per accidens (ratione exercitii) in Betracht [1]). Wir können aber die Vernunft auch betrachten, insofern sie durch göttliches Gesetz vermittelst der Synteresis normiert ist. So haben wir nicht mehr bloß die Vernunft als physische Potenz oder physische Virtus des Handelns vor uns, sondern die normierte Vernunft als Virtus, Norm und Maßstab des moralischen Handelns und des moralisch Guten. Die Vernunft ist eben Norm des physisch Guten, dank des Habitus intellectus, sie ist aber Norm des moralisch Guten in natürlicher Ordnung nur vermöge der Synteresis oder des Innewohnens der ersten Norm der Moralität, des göttlichen Gesetzes, sei es, daß diese Teilnahme eine aktuelle Erkenntnis oder eine habituelle sei. Also nicht jede Neigung der Natur begründet schon an sich ein Naturrecht. Die Neigungen der menschlichen Natur gehen ja teilweise auf Böses. Diese Neigungen müssen selbst einer Kontrolle und Norm unterworfen werden. Diese Norm ist keine andere als die Synteresis der Vernunft [2]). Alle natürlichen Neigungen aller Teile der menschlichen Natur, so auch des konkupisziblen und iraszibleu Teiles gehören zum Naturgesetz, insofern sie von der Vernunft reguliert werden [3]). Diese Tatsache hat nach unserer Ansicht Cathrein nicht richtig hervorgehoben und mit Unrecht den hl. Thomas für die gegenteilige Meinung zitiert. In seiner Moralphilosophie sagt Cathrein: „Die Frage spitzt sich also dahin zu: wonach beurteilt die Vernunft die Gutheit oder Schlechtheit des Objektes? Sie muß dafür eine objektive

---

[1]) Vgl. 1, 2 q. 56 a. 3.

[2]) 1, 2 q. 94 a. 2: Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Vgl. 2, 2 q. 19 a 3 ad 3

[3]) 1, 2 q. 94 a. 2 ad 2.

Norm haben und diese Norm ist keine andere als die menschliche Natur. Die Vernunft vergleicht das Objekt mit der menschlichen Natur und erkennt so, was dem Menschen als Menschen ein angemessenes Objekt seines Liebens und Hassens, seines Begehrens und seines Abscheus u. dgl. sei"[1]. Hier kommen wir nicht über die Schwierigkeit hinaus: Wie kann die menschliche vernünftige Natur als solche Norm der Sittlichkeit sein, da sie selbst normiert werden muß, an sich auf Gutes und Böses geht, sowohl in ihren sinnlichen Regungen, als in dem höheren, vernünftigen Teil, „rationales potentiae se habent ad opposita"[2]. Und Cathrein faßt ausdrücklich die menschliche vernünftige Natur als Norm der Sittlichkeit, bevor sie selbst normiert ist durch die Synteresis, bevor die Vernunft in ihrer Erkenntnis in irgend eine Beziehung zu Gott getreten ist[3]. Die Schwierigkeit, welche A. Messer in dieser Frage erhebt, geht wohl gegen Cathrein, nicht aber gegen den hl. Thomas[4]. Messer schreibt: „Die vernünftige Menschennatur soll sittliche Norm sein, aber eben diese Menschennatur ist das, was nach dieser Norm erst gestaltet und umgeschaffen werden soll, da in ihr ja zugleich der Grund für alles Normwidrige, für alles Böse liegt . . ." Messer übersieht, daß nach dem hl. Thomas die Vernunft und Menschennatur nicht an sich

---

[1]) Cathrein, Moralphilosophie I⁴ S. 174; vgl. S. 165, S. 168 ff. bes. 170; vgl. C. Willems, Philosophia Moralis, Treveris, 1908 S. 75, 76.

[2]) de verit. 16 a. 1 s. c.

[3]) Damit fällt auch der Vermittlungsweg dahin, den Gutberlet (Phil. Jahrb. Jg. 12, 1899, S. 85) zwischen Mausbach und Cathrein herstellen wollte . . . „indem man allerdings von der menschlichen Natur ausgeht, dieselbe aber nicht isoliert für sich und in sich, sondern auch relativ und in ihrer Stellung zu andern Weltwesen und insbesondere zu Gott und den Intentionen, dem Zwecke seines hl. Willens betrachtet". Auch Cathrein betont das in seiner Moralphilosophie S. 170, ohne jedoch die richtigen Folgerungen daraus zu ziehen. Dieses „Betrachten der Stellung unserer Natur zu Gott" muß doch offenbar in demjenigen sich finden, der moralich handeln will! Aber Cathrein schließt ja gerade diese Betrachtung aus, indem er die Erkenntnis von Gut und Bös und des ersten Moralprinzips dem Betrachten dieser Stellung der Natur zu Gott vorangehen läßt. Cathrein, Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien, 1907, S. 316.

[4]) Kants Ethik, Leipzig 1904, S. 296. Messer folgt nicht dem hl. Thomas selbst, sondern folgt zur Darlegung der thomistischen Ethik besonders der Moralphilosophie von Cathrein. Siehe Messer S. 291 Anm.

Norm des Sittlichen ist, sondern nur vermöge der Synteresis. Die Vernunft muß somit selbst zuerst normiert werden, um Norm zu sein. Diese Norm ist uns aber teilweise angeboren, vollständig jedoch zu Beginn unseres moralischen Handelns gegeben. Wenn ich somit das Seinsollende an der normierten Menschenvernunft messe, so liegt darin gar kein Widerspruch.

Synteresis, letztes Ziel und Glückseligkeit.

Wir haben schon früher aus dem natürlichen Drang nach Glückseligkeit, welcher sich im menschlichen Willen findet, auf die Existenz der Synteresis zurückgeschlossen. Die Synteresis hält uns das Prinzip vor Augen: „Die Glückseligkeit ist zu erstreben." Hier wollen wir die Bedeutung dieses Prinzips noch etwas würdigen. In dem Prinzip: „Man soll vernünftig leben" drückt sich das Streben der Natur nach ihrer Vollkommenheit und nach ihrem Ziele aus. In diesem Streben äußert sich aber zugleich der Drang nach Glückseligkeit. Der Mensch sucht notwendig sein Glück, die Natur selbst hat ihm den Instinkt nach Glückseligkeit eingepflanzt: Die Glückseligkeit ist zu erstreben. Dieses Bedürfnis nach Glück ist der größte natürliche Beweger zum Handeln. Die Synteresis ordnet uns aus sich nur zum natürlichen Ziele [1]). Dieses ist die Glückseligkeit, von der die Philosophen gesprochen haben, sei es eine kontemplative felicitas, welche durch den Akt der Weisheit erreicht wird, oder eine aktive, welche vor allem im Akt der Klugheit und in allen Akten der moralischen Tugenden erlangt wird [2]). Im Menschen besteht nun eine Anlage des natürlichen Zieles, ein Anfangsbesitz seines Gutes und Glückes. In bezug auf die Weisheit besitzt der Mensch eine natürliche Anlage, ein semen sapientiae, und dies sind die natürlichen Erkenntnisprinzipien des

---

[1]) Wir sprechen hier von der Synteresis, wie sie sich im Menschen schlechthin findet, abgesehen von jedem Status, deshalb sprechen wir auch nur von einem finis naturalis. Vgl. bezüglich des natürlichen Zieles des Menschen: 1 C. G. 102; 4 C. G. 79; q. disp. de anima a. 16—20; 1 q. 62 a. 1 und q. 88 a. 1; 1, 2 q. 3 a. 5; de verit. 27 a. 2, q. 2 a. 2, q. 20 a. 3.

[2]) de verit. 14 a. 2.

Habitus intellectus. In bezug auf die Klugheit und sämtliche moralische Tugenden besitzt der Mensch auch eine solche connaturalitas und Proportion, ein semen virtutum in der Synteresis[1]. Durch den Habitus intellectus und durch die Synteresis findet sich somit im Menschen ein Anfang seines Glückes und ein Anfangsbesitz seines Zieles[2], und kraft dieser connaturalitas und inchoatio strebt er zum Vollbesitz seines Glückes, zur felicitas. Hier sehen wir die ganze Kraft und Bedeutung der Synteresis. Die Synteresis ist das Prinzip und der Ausgangspunkt unseres Strebens nach der Glückseligkeit, nach unserem Ziel und Ende. Mit Notwendigkeit läßt sie uns unser Ziel und Ende im allgemeinen erkennen und mit Notwendigkeit trägt sie uns darauf hin. Die Synteresis strebt nicht nur nach der Glückseligkeit, sondern auch nach den Gütern, die damit notwendig verknüpft sind. Der hl. Thomas erwähnt die Lebensgüter, die sozialen Güter, die religiösen und kulturellen Güter[3]. Deshalb ist es die Synteresis, welche uns hintreibt zur Religion und zu einem moralischen Leben, sie ist der Stimulus, welcher uns antreibt zu Kunst und Wissenschaft, sie ist der natürliche Trieb zur Zivilisation und Kultur[4]. — Alle diese Ideale erstreben wir, weil sie uns hinführen sollen zum Glück, zu unserem Ziele. Wissenschaft und Kunst sind Teilgüter und werden insoweit von der Synteresis beherrscht und von uns erstrebt, als sie in ihrer Schönheit und Wahrheit ein Abbild der Glückseligkeit sind und uns

---

[1]) de verit. 14 a. 2: Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae; et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum moralium.

[2]) 2, 2 q. 9 a. 4 ad 3.

[3]) 1, 2 q. 94 a. 2; vgl. 2, 2 q. 167 a. 1 u. ad 1.

[4]) 1, 2 q. 100 a. 2. Die Synteresis ist die Teilnahme am göttlichen Gesetz. Das göttliche Gesetz erstreckt sich jedoch auf alle Tugenden, sowohl auf die intellektuellen (Kunst und Wissenschaft), als auf die moralischen Tugenden. Somit fällt die ganze Kultur unter das Gesetz Gottes und der Synteresis.

zu derselben führen [1]). Hier finden wir die enge Verknüpfung all dieser Faktoren im innersten Menschenherzen in der Synteresis [2]). Daher gibt es keine Moral ohne Religion. Moral und Religion sind jedoch wiederum enge verknüpft mit Wissenschaft und Kunst, und je nach der Entfaltung von Moral, Religion, Wissenschaft und Kunst haben wir verschiedene Stufen der Kultur. Die höchste Entfaltung der Kultur wird stattfinden, wenn die Evolution des Menschen dort angelangt ist, wohin die Synteresis von Anfang an tendiert: esse perfectum et beatum.

Die Behauptung, man müsse das Gesetz nur um des Gesetzes willen tun, ist in sich unmoralisch. Das Gesetz ist nur eine Richtschnur zum Ziele, es ist nicht das Ziel selbst. Das Ziel des Menschen ist Gott, denn Gott ist sein Prinzipium, daher auch sein letztes Ziel [3]). Nun ist aber jede Handlung, welche nicht auf das letzte Ziel gerichtet, in sich sündhaft, also unmoralisch [4]). Deshalb ist es unmoralisch, die Tugend der Tugend wegen und das Gesetz des Gesetzes willen zu üben. Hier würde das Mittel zum Zweck erhoben, somit die moralische Ordnung gestört [5]). Wie aber die höchste Ursache die Zwischenursachen nicht ausschließt, sondern ihnen eigene Ursächlichkeit, allerdings in Abhängigkeit von der ersten Ursache, zukommen läßt, so geschieht es auch bei der Ursächlichkeit des Zieles. Das letzte Ziel schließt die nächsten Ziele nicht aus, es kommt ihnen auch eigene Güte zu [6]). Das Gesetz erfüllen und Tugend üben ist gut, aber nicht das höchste Gut. Vieles ist seiner eigenen Güte wegen erstrebbar, jedoch nie unabhängig vom letzten Ziele, ebensowenig als Wissens-

---

[1]) Vgl. 1, 2 q. 100 a. 2.

[2]) 2 d. 39 q. 2 a. 1: In illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum, naturaliter tendit. Vgl. 1, 2 q. 94 a. 2; 3 C. G. 129.

[3]) 1 q. 2 prologus, q. 12 a. 1.

[4]) 1, 2 q. 71 a. 6 ad 3.

[5]) 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 3: Propter se dicitur . . . uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud, et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur.

[6]) 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 3: Dicitur propter se diligi, quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum, et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur.

gebiete erkannt werden können ohne Bezug auf die obersten Wahrheiten der Prinzipien. Jede Wahrheit geht zuletzt zurück auf das Widerspruchsprinzip, und so erstreben wir jedes einzelne Gut wegen dem allgemeinen Gute[1]. Allerdings ist uns dieser Zusammenhang nicht immer klar im Bewußtsein, deshalb besteht er doch, und wer ihn leugnet, irrt sich.

Alle Menschen verbinden mit dem Begriff der Moral ein Ideal, eine höhere Idee, welche gegen die Leidenschaften, gegen das Böse und gegen den Egoismus kämpft. Aber ebenso sicher ist die Tatsache, daß in jedem Menschenherzen der Drang nach Glück lebt. Die katholische Moral verbindet in wunderbarer Harmonie die Erreichung des höchsten Lebensideals mit der vollen Befriedigung des Glückstriebes im Besitze dieses Ideals.

Wer nur eine Vernunftmoral konstruiert, wer das Gute nur um seinetwillen üben will, der verkennt das Menschenherz, er läßt es leer und unbefriedigt. Wer nur ein kaltes Ideal kennt ohne Glück, der kommt notwendig zum Pessimismus.

Wir suchen die Prinzipien der Moral im allgemeinen, und diese müssen sowohl dem gewöhnlichen Volke, wie dem größten Philosophen entsprechen. Wer aber eine Moral konstruiert ohne Befriedigung des Glückseligkeitstriebes, der bleibt innerhalb der gefühllosen Grenzen der Metaphysik und ist noch nicht eingetreten in die eigentliche Moral, welche die Metaphysik nur als Voraussetzung hat. In der Synteresis liegt gewissermaßen ein Berührungspunkt zwischen Metaphysik und Moral. Die Synteresis treibt einesteils zum Ziele, andernteils zur Glückseligkeit. An beide knüpfen wir an und führen den Menschen zum Ziele, welches die Metaphysik und Religion uns vorstellt, und in der Besitznahme dieses Zieles finden wir auch die Glückseligkeit und die Befriedigung des Strebens nach Glück[2]. Hier liegt die Verknüpfung von Metaphysik, Religion und Moral. Das letzte Ziel ist objektiv der Gegenstand unserer Glückseligkeit. Der Besitz dieses letzten Zieles ist die subjektive

[1] 1, 2 q. 1 a. 6.
[2] 2, 2 q. 23 a. 3 ad 2; 1, 2 q. 25 a. 2.

Glückseligkeit. Glückseligkeit und letztes Ziel sind nicht getrennt voneinander, das eine ist der Grund des andern. Die delectatio ist die natürliche Folge des Besitzes des letzten Zieles [1]).

Die Synteresis gibt uns die Anlage und eine gewisse Übereinstimmung mit dem letzten Ziele, einen Anfangsbesitz des höchsten Gutes. Daraus entsteht im Willen die natürliche Liebe zum höchsten Gute, welche in einem Wohlgefallen besteht. Weil aber das höchste Gut noch nicht völlig in unserem Besitze sich befindet, deshalb erwächst aus der Synteresis die Sehnsucht und die Begierde nach vollem Besitz und durch die guten Werke suchen wir uns dem höchsten Gute zu nähern. Durch die Vereinigung mit dem höchsten Gute haben wir unser Ziel erreicht und aus diesem Besitz, aus der Ruhe im höchsten Gute fließt die Befriedigung unserer Wünsche und unseres Sehnens, wir freuen und ergötzen uns in glückseligem Besitze [2]).

Die Synteresis erwachte in uns, als wir über das Ich hinaus zu unserem Ideal emporgeschaut haben, und sie bezieht sich in strengem Sinne nur auf das bonum honestum. Wir sehen schon hier, Moral und Egoismus sind die größten Gegensätze, indem ich mein Auge von mir weg auf das Ziel richten muß, um moralisch gut zu handeln. Aber anderseits muß ich mich dem Ziele näher bringen, ich muß mich vervollkommnen, aber immer entsprechend dem letzten Ziele. Die Moral schließt somit notwendig einen gewissen Egoismus in sich, oder sagen wir lieber, sie bedingt eine geordnete Selbstliebe, eine Selbstliebe, die

---

[1]) Vgl. 1 q. 5 a. 6; 1, 2 q. 99 a. 5; 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 1; 1, 2 q. 2, 3, 4. Vgl. in dieser Frage Kneib: Die „Lohnsucht" der christlichen Moral. Wien (Mayer), 1904; Kneib: Die „Heteronomie" der christlichen Moral. Wien 1903; Kneib: Die „Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen, Freiburg i. B. (Herder) 1906.

[2]) 1, 2 q. 25 a. 2: Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio.

zum letzten Ziele hingeordnet ist. Das Wesen der Moral ist Bewegung zum letzten Ziele und das letzte Ziel gibt der Moral ihre Spezifikation. Somit übersteigt die Moral wesentlich jedes Selbstinteresse und je mehr ich mich dem Ziele unterordne, desto reiner wird mein moralisches Streben. Die Vollkommenheit der christlichen Moral ist Selbstlosigkeit, die Würde der moralischen Handlung steigt mit dem Abnehmen des Selbstinteresses. Deshalb ist die höchste Tugend die Liebe, die Caritas [1]). So schön findet sich dieses ausgedrückt in dem Gebet des hl. Franziskus Xaverius:

O Deus, ego amo te,
Nec amo te, ut salves me,
Aut quia non amentes te
Aeterno punis igne.
— — — — — — — — —
Cur igitur non amem te,
O Jesu amantissime?
Non, ut in coelo salves me,
Aut ne aeternum damnes me,
Nec praemii ullius spe,
Sed sicut tu amasti me,
Sic amo et amabo te,
Solum, quia Rex meus es,
Et solum, quia Deus es.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß uns die Caritas nicht zur Glückseligkeit führe, im Gegenteil, die Caritas führt uns zur höchsten Glückseligkeit, zur Anschauung Gottes, wie uns der Glaube lehrt. Mit der größten Selbstentäußerung wächst unsere moralische Person. Die wahren Übermenschen, die Heiligen der katholischen Kirche haben in der vollständigen Hingabe ihrer selbst an Gott, in reiner Liebe und Caritas zugleich ihre höchste persönliche Vollkommenheit gefunden und sind Idealmenschen geworden.

---

[1]) 2, 2 q. 26 a. 3 ad 3: Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

IV. Abschnitt.

Die Synteresis als ratio seminalis und ihre Entfaltung.

1. Kapitel.

Begriff der ratio seminalis.

Der hl. Thomas nennt die Synteresis eine ratio seminalis unserer praktischen Erkenntnis und aller Tugenden. Diesen Begriff erklärt er im Anschluß an den hl. Augustinus. Das aktive und passive Prinzip der Zeugung von Lebewesen sind die Samen, aus welchen die Lebewesen hervorgebracht werden. Deshalb hat Augustinus sehr zutreffend alle aktiven und passiven Kräfte, welche Prinzipien der Zeugung und der natürlichen Bewegung sind, seminales rationes genannt [1]). Der Begriff Samen für alles, was Ursache einer natürlichen Bewegung ist, läßt sich leicht erfassen. Warum verknüpft jedoch der hl. Thomas diesen Ausdruck mit dem Ausdruck ratio, logos? Der Grund ist wohl ein historischer, es ist eine Anknüpfung an die Überlieferung der Stoiker [2]). Thomas hat dem Begriff aber auch seine philosophische Bedeutung zu geben gewußt. Diese Kräfte werden in Rücksicht auf ihren Ursprung rationes genannt, insofern sie nach den rationes ideales hervorgebracht sind [3]) und in ihnen die Ordnung des göttlichen Intellektes verbleibt [4]). Dann bringt der hl. Thomas sofort Anwendungen dieses Begriffes [5]). Solche „rationes seminales" finden sich vor allem „principaliter" und „originaliter" im göttlichen Worte selbst secundum rationes ideales. Ferner finden sie sich in den Elementen der Welt, wo sie gleich zu Anfang der Welt erschaffen wurden [6]). Ebenso nennt er die aktiven und passiven Kräfte in den Pflanzen und Tieren rationes se-

[1]) 1 q. 115 a. 2.

[2]) Vgl. E. Thamiry: De rationibus seminalibus et de immanentia. Insulis 1905, S. 15.

[3]) 1 q. 115 a. 2 ad 1. [4]) 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad. 1. [5]) 1 q. 115 a. 2.

[6]) Vgl. 2 d. 18 q. 1 a. 1; 1 q. ?9 a. 2; q. disp. de pot. 4 a. 2 ad 23.

minales. Besonders ist der Begriff ratio seminalis auf die Samen der Pflanzen und Tiere anzuwenden. Nach dem hl. Thomas kommt somit der Begriff ratio seminalis jedem Prinzip, jeder Ursache der Bewegung zu. Auch auf das übernatürliche Gebiet wendet der hl. Thomas die Lehre von den rationes seminales an, wonach die Gnade eine ratio seminalis der Glückseligkeit ist [1]. Was uns hier interessiert, ist die Tatsache, daß der hl. Thomas den Begriff rationes seminales und semina auch auf das moralische und intellektuelle Gebiet übertragen hat [2]. Darnach sind die Synteresis und der Habitus intellectus die ratio seminalis aller Erkenntnis.

Die Synteresis gehört in vollstem Sinne zu den rationes seminales [3]. Sie ist ein Samen, weil sie Prinzip der ganzen praktischen Erkenntnis und Tugendordnung ist [4]. Sie rechtfertigt den Begriff ratio seminalis, weil sie ein Abglanz der rationes ideales Gottes ist und in ihr die Ordnung des göttlichen Intellektes verbleibt [5]. Die Prinzipien der Synteresis sind die rationes seminales, die Samen der Tugenden. Wie im Samen in gewissem Sinne schon der ganze Baum mit seinen Blüten und Früchten enthalten ist, so sind in der Synteresis sämtliche Tugenden enthalten. Aus dem Samen sprießt alles empor, so sprießen auch die Tugenden aus der Synteresis empor [6]. Wir haben eine enge Parallele zwischen dem physischen Samen

---

[1] 1 q. 62 a. 3: Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem: unde I Ioan. III (V. 9) gratia semen Dei nominatur. Vgl. 2, 2 q. 5 a. 1.

[2] de verit. 11 a. 1 ad 5: Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum.

[3] Der hl. Thomas erklärt in 1, 2 q. 63 a. 1: In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Vgl. 1, 2 q. 51 a. 1; 1, 2 q. 63 a. 2 ad 3; 2 d. 39 q. 2 a. 1.

[4] 1 q. 115 a. 2. [5] 2 d. 18 q. 1 a. 2 ad 1.

[6] 2 d. 18 q. 1 a. 2: Formae autem naturales sibi similes producere possunt et ideo proprietatem seminis habent et seminales dici possunt.

des Menschen und dem moralischen Samen der Synteresis. Aus dem physischen Samen geht der physische Mensch hervor. Der physische Samen gibt dem Menschen sein Temperament. Die Eigenschaften des Temperamentes gehen auch beim entwickelten Manne in ihrer letzten Wurzel noch auf jene Anlagen des menschlichen Samens zurück. Aus dem moralischen Samen, aus der Synteresis, geht die moralische Person hervor. Die Synteresis bewirkt, daß der Mensch sich zu einem Charakter und somit zu einer moralischen Individualität entwickelt. Alle Eigenschaften der moralischen Person gehen in letzter Linie zurück auf die Synteresis. Der beständige andauernde Einfluß der Synteresis auf den Charakter liegt noch offenbarer zutage, als der Einfluß des physischen Samens auf das Temperament.

Im Samen liegt eine Kraft (virtus) und ein Prinzip des sich entwickelnden Tieres [1]. Das Tier ist noch nicht aktuell im Samen enthalten. Aber es findet sich auch nicht nur in reiner passiver Potenz (Möglichkeit) im Samen, wie die Formen in der materia prima. Die materia prima kann nicht im eigentlichen Sinne ein semen formarum genannt werden [2]. Der Samen ist eine Kraft, ein Prinzip in bezug auf das daraus Hervorgehende. Die materia prima verhält sich jedoch rein passiv bei der Aufnahme der Formen. Wenden wir diese Ausführungen auf Tugend und Synteresis an und wir werden sehen, wie die Tugend in der Synteresis enthalten ist. Die Synteresis enthält die Tugenden nicht aktuell, denn die Synteresis selbst ist keine Tugend, sondern ein praeambulum virtutis [3]. Die Tugenden finden sich aber auch nicht in rein passiver Möglichkeit in der Synteresis, denn sonst würde letztere den Namen seminarium virtutum nicht verdienen. Die natürliche Anlage und Hinneigung zur Tugend besagt etwas Positives, nicht nur eine reine Kapazität [4]. Da die Tugenden nicht aktuell in der Synteresis enthalten sind, so können wir zwar mit Recht sagen, sie seien in potentia in der Synteresis. Aber nicht nur in rein materieller Potenz, son-

---

[1]) 1 q. 115 a. 2 und ad 3.

[2]) 2 d. 18 q. 1 a. 2 und ad 2.

[3]) de verit. 16 a. 2 ad 5; 1, 2 q. 92 a. 1 ad 2.

[4]) 1, 2 q. 93 a. 6. Sumus enim innati ad habendum virtutes.

dern auch in aktiver Potenz, eben wie die Pflanze im Samen ist [1]). Die Tugend findet sich somit in der Synteresis secundum principium und causam oder virtuell, wie der hl. Thomas sagt [2]). Die ganze Frage über die rationes seminales unseres Wissens und der Tugenden fällt zusammen mit der Frage nach der Immanenz der Formen, seien es Wesensformen oder Erkenntnisformen. Der hl. Thomas zieht eine Parallele zwischen beiden [3]). Nach der Ansicht des Aristoteles und des hl. Thomas existieren die Formen schon in der Materie, aber nur in Potenz und werden vom äußeren Handelnden in den Akt übergeführt [4]). Dementsprechend verwirft der hl. Thomas auch die Ansicht, als ob die Tugenden und die Wissenschaft vollständig von der Natur uns geschenkt würden oder daß sie vollständig von außen seien. Die Wissenschaften und Tugenden finden sich vielmehr in uns secundum aptitudinem a natura, aber ihre Vollkommenheit ist nicht a natura. Auf diese Weise kommt sowohl die Natur als unser Studium und Arbeiten zum Rechte [5]). Die aptitudo zur Form und Vollkommenheit kann nun auf zweifache Weise sich vorfinden: Entweder nur der passiven Potenz nach, wie die Luft erleuchtet werden kann, oder dann der aktiven und passiven Potenz nach zugleich, wie im genesenden Körper die aptitudo zur Gesundheit sich vorfindet. Und

---

[1]) 1 d. 17 q. 1 a. 3: Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia non pure materiali, sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus... Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine sicut in quodam principio seminali. Unde Philosophus 7 Ethic. dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Vgl. Quodl. 8 a. 4.

[2]) de verit. 11 a. 1 ad 5: Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur; tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

[3]) de virt. in com. a. 8: Secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum.

[4]) de virt. in com. a. 8.

[5]) Vgl. de virt. in com. a. 8

auf diese letztere Art findet sich im Intellekte des Menschen die aptitudo zur Tugend und Wissenschaft [1]).

2. Kapitel.

Die Entfaltung der Synteresis innerhalb des menschlichen Intellektes.

Die Synteresis erkennt gewisse Wahrheiten unmittelbar, mit voller Sicherheit, intuitiv. Von diesem Ruhepunkt aus geht die Bewegung in unserer Erkenntnis. Deshalb nennt man diese ersten Wahrheiten der Synteresis Prinzipien, sie sind Prinzip und ratio seminalis für die menschliche praktische Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist mittelbar d. h. vermittelt durch die Prinzipien. Sie folgt aus den Prinzipien, daher nennt man diese abgeleiteten Wahrheiten Folgerungen, Konklusionen [2]). Wenn die Beziehung zwischen zwei Begriffen nicht klar zutage liegt, so vergleicht man die Einzelbegriffe mit einem Mittelbegriff und vermittelt so die Evidenz der Prinzipien auch andern Urteilen, die uns nicht sofort erhellen. Diese Urteile erhellen uns mittelbar, sie sind mittelbar evident. Die Erwerbung des moralischen Wissens kann von uns selbst ausgehen und diesen Vorgang nennt man inventio [3]). Grundlage der inventio, des Selbstunterrichtes, ist die Synteresis. Der Geistesvorgang besteht darin, daß man die Prinzipien der Synteresis auf bestimmte Materien anwendet und daraus immer weitere Folgerungen zieht [3]). Damit ist auch die berühmte Frage gelöst, ob ein Kind, das abgesondert von allen Menschen aufwachsen würde, zu einer Erkenntnis, speziell zu einer moralischen Erkenntnis, kommen würde. Auch

---

[1]) 1, 2 q. 63 a. 1; de verit. 11 a. 1.

[2]) 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2: Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus, ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Vgl. de verit. 15 a. 1.

[3]) de verit 11 a. 1: Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Vgl. de virt. in com. a. 8; Quodlib. 8 a. 4.

in diesem Kinde würde der Habitus intellectus und die Synteresis auftreten und die Synteresis würde das Kind antreiben, die Wahrheit zu suchen und moralisch gut zu handeln. Die Moral beruht eben nicht nur auf Gewöhnung oder Gebräuchen oder gesellschaftlichen Einflüssen, sie ist vielmehr ein Postulat der Menschennatur, und ihren ersten Forderungen kann sich kein Menschengeist verschließen.

Dieses Auffinden der moralischen Wahrheiten kann von außen durch den moralischen Unterricht (disciplina) gefördert werden [1]. Der Unterricht bezweckt jedoch nichts anderes, als dem Schüler im Fortschreiten von den Prinzipien zu den Konklusionen behilflich zu sein. Wie der Arzt nur als Gehilfe der Natur heilen kann, so kann der Lehrer nur als Gehilfe des natürlichen Wissens der Synteresis und des Intellektes unterrichten. Vergißt der Lehrer diese seine Stellung zur Natur und bietet dem Schüler einen Unterrichtsstoff dar, den er nicht aus den Prinzipien ableitet, sei es, daß er nicht darin enthalten ist, oder daß er nicht in Zusammenhang mit den Prinzipien gebracht wird, dann wird im Schüler kein Wissen, sondern nur eine Meinung oder ein Glauben bewirkt. Dies ist aber auch wieder eine Folge der Tätigkeit der Prinzipien. Denn wie die Prinzipien bewirken, daß wir Folgerungen, die mit ihnen in klarem Zusammenhange sich befinden, mit Notwendigkeit anerkennen, so bewirken sie auch, daß wir bei mangelnder Erkenntnis dieses Zusammenhanges nicht über Meinung und Glauben hinauskommen [2]. Die Tätigkeit des Lehrers gegenüber dem Schüler kann eine doppelte sein [3]. Der Lehrer stellt dem Intellekt des Schülers Hilfsmittel und Instrumente zur Verfügung, deren sich der Schüler bedienen kann, um die Wissenschaft zu erwerben. Er stellt ihm weniger allgemeine Urteile vor das Geistesauge, welche der Schüler kraft der Synteresis beurteilen kann, oder er legt ihm Beispiele aus der Sinnenwelt vor (Anschauungsunterricht), durch welche der Intellekt des Schülers zur Erkenntnis der Wahrheit geführt wird. Der

---

[1] 2, 2 q. 47 a. 15; de verit. 11 a. 1; 1 q. 84 a. 4. Vgl. Quodl. 8 a. 4.
[2] de verit. 11 a. 1.
[3] 1 q. 117 a. 1.

Lehrer kann auch den Geist des Schülers direkt stärken, indem er ihm den innersten Zusammenhang der schon erkannten Wahrheiten aufdeckt, die Hinordnung der Prinzipien der Synteresis zu den Folgerungen nachweist und so die vergleichende Kraft (virtus collativa) der Vernunft unterstützt [1]). Aber nie dürfen wir übersehen, daß die eigentliche Hauptursache der Erkenntnis unser innerstes Licht des Intellektes ist. Höchster und einzig wahrer Lehrer ist demnach Gott, der uns dieses Licht als Abglanz seines Antlitzes geschenkt hat [2]).

In obigem haben wir das oberste Prinzip der ganzen Pädagogik berührt: **Die Synteresis ist Anknüpfungspunkt für die moralische Erziehung.**

Die Synteresis muß der vorgetragenen Lehre den Stempel der Sicherheit und Wahrheit und Klarheit geben. Die Synteresis ist ferner ein beständiger Stimulus zum Suchen nach Wahrheit. Wenn daher eine neue Wahrheit unter das Licht der Synteresis gestellt wird, so erzeugt diese Wahrheit Befriedigung, sie wird genossen und verkostet. Zugleich wird das Kind von der Synteresis angetrieben, die neue Wahrheit ins Werk umzusetzen, denn die Synteresis begnügt sich nie mit Wissen, sondern sie will Vollbesitz in der Ausführung des Guten, sie hat wesentlich pragmatischen Charakter.

Der Unterricht ist von fundamentaler Bedeutung zur Erwerbung der spekulativen, aber besonders der praktischen Kenntnis [3]), der Mensch ist eben auch hierin ein animal sociale. Die docilitas ist ein Hauptelement der Klugheit, und sie macht uns geneigt, auf den Rat anderer zu hören. Und dieser gute Rat ist nach Aristoteles und Thomas zum wenigsten ebensoviel wert, als all unser Forschen und Suchen. Forschen und Suchen sind Geistesarbeit, die alten Leute haben aber die Wahrheit schon praktisch erlebt und gefühlt und dadurch ist sie ihnen gewissermaßen näher getreten [4]).

---

[1]) 1 q. 117 a. 1. [2]) 1 q. 117 a. 1 ad 1, q. 12 a. 2; de verit. 11 a. 1 f. [3]) 2, 2 q. 49 a. 3 ad 1.

[4]) 2, 2 q. 49 a. 3: Unde Philosophus dicit in VI Ethic.: Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia.

Durch das wiederholte richtige Folgern der Konklusionen aus den Prinzipien erhält unser Intellekt eine bleibende Fertigkeit und Disposition. Es ist der Habitus der Wissenschaft, speziell in unserem Falle der praktischen oder Moralwissenschaft [1]. Hier erhebt sich die wichtige Frage: kann die Synteresis auf diesem rein intellektuellen Wege sich zur Tugend entfalten und Norm unseres Handelns werden? Diese Frage ist gleichlautend mit der Frage nach dem Werte der verschiedenen Wissenschaften für unser praktisches Handeln.

Wir können mit dem hl. Thomas das menschliche Wissen in vier Klassen einteilen, je nach dem Verhältnis zur Handlung [2].

1) Es gibt eine rein spekulative Wissenschaft, welche ein Objekt besitzt, das keineswegs von unserem Willen abhängig sein kann, wie z. B. das Wissen von Gott und göttlichen Dingen. So lange diese Wissenschaften rein spekulativ bleiben, haben sie keinen Einfluß auf unsere Handlungen [3].

2) Eine andere spekulative Wissenschaft beschäftigt sich zwar mit Dingen, die unter unsern Willen fallen, also menschliche Handlungen (res operabiles) sind. Sie betrachtet aber die Handlungen nur nach ihrer allgemeinen Natur und ihren Eigenschaften, nach ihren Prinzipien und Folgerungen, nicht nach ihrem wirklichen Sein, hineingestellt in alle Umstände. Dies tut die Moralwissenschaft gegenüber den menschlichen Handlungen. Die Moralwissenschaft sieht daher ab von der einzelnen Handlung, sie sieht ab vom Willen, welcher hic et nunc die einzelne Handlung ins Dasein setzen würde. Die spekulative Moralwissenschaft kann somit keineswegs unser Handeln direkt normieren, es fehlt ihr das Willenselement und sie reicht nicht hinunter zur Einzelhandlung. Weil ihr das Willenselement fehlt, deshalb ist sie auch keine moralische, sondern nur eine intellektuelle Tugend [4]. Dennoch besitzt sie große Vorteile. Sie gibt uns Kenntnis der Prinzipien der Moralität. Sie gewährt uns Einblick in das ganze Tugendleben. Sie studiert auch Laster und Sünde und deren Heilmittel. Dadurch dient sie als Voraussetzung für die

---

[1]) 1, 2 q. 57 a. 2. [2]) de verit. 3 a. 3, q. 14 a. 1; 1 q. 15 a. 3.
[3]) 6 Ethic. lect. 2. [4]) 2, 2 prol.

Kasuistik und für unser praktisches Handeln. Weil sie vom Partikulären und Zufälligen absieht, und sich nur um das Allgemeine, Bleibende interessiert, deshalb kann sie in ihrem Gebiet zur vollen Sicherheit und Wahrheit gelangen [1]).

3) Die Kasuistik ist eine „ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur" [2]). Der Künstler kann ein Kunstwerk ausdenken und betrachten, wie es im einzelnen ausgeführt werden müßte (scit per modum operandi), aber er hat nicht den Willen, es hic et nunc auszuführen. So betrachtet auch die Kasuistik die einzelne Handlung nach all ihren Einzelheiten, wie sie gesetzt werden müßte, in sich und in ihren Folgen, ob sie erlaubt wäre oder nicht. Der Zweck dieses Wissens ist ein praktischer, das Objekt ist ein praktisches, aber doch nur habituell oder virtuell praktisch, denn die Handlung wird nicht aktuell praktisch ausgeführt. Die Kasuistik hat somit, nebst ihrem praktischen Charakter ein gewisses spekulatives Element [3]). Welche Sicherheit kommt ihr zu? Ihr Urteil geht an sich auf das Partikuläre, Kontingente und deshalb kommt sie für gewöhnlich nicht über die Meinung (opinio) hinaus und schließt meistens die Sicherheit aus. Auch ihre praktische Wahrheit ist vielfach nicht größer. Die Kasuistik sieht eben ab vom Willenselement, das hic et nunc die Handlung setzen und somit normieren und Wahrheit und Sicherheit verschaffen würde [4]). Daher kann die Kasuistik unmöglich direkt als Norm für unser Handeln genommen werden. Dies verlangt aber die wahre Kasuistik auch niemals. Sie verfolgt ganz andere und wichtige Zwecke. Ihr Zweck ist, die einzelne menschliche Handlung genau kennen zu lernen, ihre Prinzipien zu erforschen, die Beweggründe und verschiedenen Einflüsse aufzudecken und moralisch zu würdigen, die Folgen kennen zu lernen und auch diese zu bemessen. So will sie Erfahrungen sammeln, die experientia bereichern und dient somit im höchsten Maße der Klugheit, welche ja die Erfahrung (experientia) und die Gelehrigkeit (docilitas) voraussetzt. Sie will uns

[1]) 1 q. 86 a. 3. [2]) de verit. 3 a. 3.
[3]) de verit. 3 a. 3 ad 2. [4]) 6 Ethic. lect. 2.

ferner eine Fertigkeit geben, die allgemeinen Prinzipien auf Einzelfälle anzuwenden und die Einzelfälle an den Prinzipien zu messen. Sie will überhaupt vermitteln zwischen der spekulativen Moralwissenschaft und dem praktischen konkreten Handeln. Dies kann sie im höchsten Grade, weil sie spekulativ und auch praktisch ist. In diesem Sinne dient die Kasuistik unserer Erfahrung, Fertigkeit und Klugheit, welche uns im reichsten Maße nötig sind, nicht nur um uns, sondern auch um andere zu leiten. Man könnte die Kasuistik mit der Arbeit des jungen Mediziners im Seziersaal vergleichen. Hier will er seine allgemeinen Studien auf die einzelne Materie anwenden lernen. Aber die Anwendung ist doch nicht eine völlig praktische, sondern nur eine habituell praktische, weil die Materie nicht lebend ist und beim Sezieren der Leichen die Zufälligkeiten und Umstände des Lebens nicht mitspielen.

4) Anders verhält es sich beim actu praktischen Erkennen, beim Gewissen, welches unser Handeln leiten und dirigieren will. Da fällt die partikuläre Handlung mit all ihren konkreten Einzelheiten und Umständen in Betracht [1]). Hier sind die Handlungen nicht Norm der Vernunft, sondern werden von der Vernunft normiert und geschaffen [2]). Die menschliche Handlung ist wahr, wenn sie dem normierten Willen und der Synteresis entspricht. Das Gewissen führt uns in eine neue Ordnung, nämlich in die Ordnung der Synteresis und des Willens.

Die Haupteigenschaften und den Wert des Gewissens werden wir in den folgenden Kapiteln noch kennen lernen. Oben haben wir erwähnt, wie der wahre Unterricht vor sich gehen müsse, um gute Wirkungen zu haben. Jetzt haben wir auch den Wert dieses Unterrichtes für das praktische Handeln kennen gelernt. Der Unterricht gibt Wissen, aber vom Wissen zum Können und Handeln ist noch ein weiter und schwieriger Schritt. Das praktische Wissen ist wohl Norm und Ausgangspunkt unseres Handelns, aber der eigentliche Stimulus ist die Synteresis und der physische Beweger ist der Wille. Der Moralunterricht, welcher

---

[1]) 3 C. G. 75; 1, 2 prol. in q. 6; 1 q. 103 a. 6; 6 Ethic. lect. 3.

[2]) 1, 2 q. 57 a. 5 ad 2; de verit. q. 1 a. 2, q. 3 a. 3 ad 7.

das Kind zum Guten erziehen will, muß daher besonders beim Willen einsetzen, und, wie wir sehen werden, die praktische Übung als Hauptelement ins Auge fassen.

3. Kapitel.

Synteresis und Gewissen.

Entfaltung der Synteresis zum Gewissen.

Die Synteresis ist die natürliche Veranlagung zu unserm moralischen Wissen und auch zum habituell praktischen Wissen. Jetzt wollen wir sehen, wie die ratio seminalis sich zu unserem actu praktischen Wissen (Gewissen) [1]) und den Tugenden entfalte.

Die Kenntnis der moralischen Wahrheiten, welche hervorsprießt aus der Synteresis, ist noch keine moralische Tugend. Der Einfluß der Synteresis muß heraustreten aus dem Gebiet des Intellekts und muß in Beziehung zum menschlichen Willen und zur Handlung treten, um durch die menschliche Handlung die moralische Tugend zu schaffen. Der Glaube lehrt uns, daß wir für ein übernatürliches Ziel erschaffen sind. Somit können alle irdischen Güter, Wissenschaft, Kunst und Moral in letzter Linie nur Mittel zum Ziele sein. Wenn auch Kunst und Wissenschaft in sich auf natürlichem Gebiete gewissermaßen Selbstzweck und unabhängig sind, so werden sie Mittel zum Zweck, insofern sie menschliche Handlungen sind. Alle menschlichen Handlungen sind Mittel zum letzten Ziele, dies ist eine Grundlehre des hl. Thomas [2]). Je mehr ein Gut uns zum Ziele hinführt, desto vornehmer und wertvoller ist es [3]). Hier liegt der Grund, warum

---

[1]) Es liegt keineswegs hier in unserer Aufgabe, eine genaue Gewissenslehre zu geben, wir wollen nur die wichtigsten Beziehungen zwischen Gewissen und Synteresis herausheben. [2]) 1, 2 q. 1 a. 6.

[3]) 3 C. G. 141: Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius, quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus . . . Und obschon die Synteresis selbst keine eigentliche Tugend ist (de verit. 16 a. 2 ad 5), so bietet sie der Tugend doch ihr Ziel dar und ist somit vornehmer als die Tugend selbst. 2, 2 q. 47 a. 6 ad 1: Virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis. — 1, 2 q. 63 a. 2 ad 3: Virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis.

die Synteresis in uns den Vorrang erwirbt vor allen andern natürlichen und erworbenen Fähigkeiten. An sich ist der spekulative Habitus vornehmer als der praktische, denn jener ist Selbstzweck, dieser nur Mittel. Aber weil jener nicht der letzte Zweck ist, deshalb verliert er gerade durch seine Selbständigkeit an Wert und wird von der Synteresis übertroffen, welche in sich schon den Charakter des Mittels, den Drang zum Ziele besitzt[1]). Die Moral gewinnt dadurch den Vorrang vor Wissenschaft und Kunst. Ja die Moral muß sich dieselben sogar dienstbar machen als Mittel zum Zweck. Und was in sich autonom und Selbstzweck ist, wird in seiner konkreten Ausführung als menschlicher Akt unter die Gesetze der Synteresis und der Moral gestellt. Die Kunst und Wissenschaft können einen doppelten Charakter annehmen. in sich selbständig und autonom können sie sich bis zum Götzenbild erheben. Sie sind ja ein Teil des natürlichen Zieles. Aber weil der Mensch zum übernatürlichen Ziele bestimmt ist und somit alles Irdische den Charakter des Mittels erhalten hat, deshalb hält uns eine autonome, selbstherrliche Wissenschaft und Kunst vom wahren Ziel ab und wird uns schädlich[2]). Umgekehrt können gerade Kunst und Wissenschaft ausgezeichnete Mittel sein, um uns zum Ziele zu führen. Sie treten vor allem als menschliche Handlungen in die Reihe verdienstlicher Werke ein. Die Wissenschaft in ihrer Autonomie ist ferner ein herrliches Abbild unseres letzten Zieles, der Anschauung Gottes[3]). Sie gibt uns einen Vorgeschmack vom ewigen Wissen und Glück im Himmel. Die Schönheit der Kunst läßt uns die Schönheit des Himmels ahnen und erstreben

Der ganze Mensch soll von den Gesetzen der Synteresis durchdrungen werden. Die Tugend, welche den Menschen gut

---

[1]) de virt. in com. a. 7 ad 1. — Aus demselben Grunde, weil die Synteresis das Schwergewicht unserer Natur zum Ziele begründet, kommt die Synteresis dem Menschen auch natürlicher zu als die spekulativen Habitus. 2, 2 q. 47 a. 15.

[2]) 2, 2 q. 167 a. 1 und ad 1; 1, 2 q. 58 a. 4 ad 3.; 6 Ethic. lect. 11.

[3]) 3 C. G. 63: Huius autem perfectae et ultimae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita.

macht, ist für den hl. Thomas nichts anderes als das Siegel oder der Stempel der Vernunft in den Willenspotenzen[1]. Wenn wir daher die Entfaltung der Synteresis beobachten wollen, müssen wir zusehen, wie sie sich alle menschlichen Potenzen unterwirft. Auf dem Weg zum Ziele kommt besonders jene Potenz in Betracht, welche eigentlich physisch bewegt und uns vorwärts bringt. Dies ist der Wille. Beim Willen greift daher die Synteresis in erster Linie ein und gibt ihm die Richtung seiner Bewegung, sie dirigiert ihn zum Ziele. Der Wille wird unterschieden als natürlicher Wille (voluntas ut natura) und als freier Wille (voluntas deliberata). Dieser Unterschied besagt keine Verschiedenheit der Potenz, sondern folgt einem Unterschied im vorausgehenden Vernunftsurteil. In der Synteresis findet sich das natürlich erkannte unbeweisbare Prinzip, welches sich verhält wie der Finis, denn im praktischen Handeln nimmt der Finis die Stelle eines Prinzips ein. Deshalb ist das Ziel des Menschen von der Vernunft natürlich als gut und erstrebenswert erkannt. Der Wille, welcher dieser Erkenntnis folgt, heißt voluntas ut natura[2]. Durch die Synteresis hat der menschliche Wille und durch ihn der ganze Mensch eine natürliche unveränderliche Determinierung zur Glückseligkeit im allgemeinen erhalten. Von diesem Schwergewicht der Natur kann sich der Wille nicht mehr befreien. Er mag den Weg des Lasters und der Sünde einschlagen, auch hier zwingt ihn die Natur, das Glück, das Gute, und somit, wenn auch unbewußt, Gott zu suchen. Diese Willensrektitudo gehört wesentlich zur Tugend, denn die Tugend hat als notwendiges Element den rechten Willen (voluntas recta)[3]. Diese Rektitudo des Willens ist ebenfalls ein

---

[1]) de virt. in com. a. 9: Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio sive forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione.

[2]) 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2: In ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii . . . Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 1 und 2 d. 39 q. 2 a. 1.

[3]) 1, 2 q. 51 a. 1, q. 10 a. 1; 1 q. 82 a. 1.

semen virtutis, denn der Wille ist ein aktives Prinzip beim Entstehen der Tugend. Der Wille muß die Potenzen bewegen, damit sie der Synteresis, der Vernunftnorm entsprechend handeln [1]). Als Grundlage aller menschlichen Entwicklung setzt demnach der hl. Thomas einen natürlichen Determinismus des Intellektes (Synteresis) und des Willens (rectitudo naturalis in beatitudinem) voraus. Diese beiden Faktoren sind enge verknüpft und arbeiten zusammen, der eine normierend, der andere physisch bewegend. Deshalb ist der hl. Thomas weder reiner Intellektualist, noch reiner Voluntarist. Weil der Wille vermittelst der Synteresis den Drang und die Determinierung nach der Glückseligkeit besitzt, so bestimmt er den Verstand, ihm das konkrete Objekt, sein Ziel, vorzustellen, denn der Wille intendiert in seinem Akte immer ein konkretes Ziel [2]). Hier würde sich die Frage erheben, welches konkrete Ziel die Vernunft unter der Leitung der Synteresis dem Willen vorstellen könne. Für die alten Philosophen war dies eine praktische und schwierige Frage. Für uns hat sie nur noch wissenschaftliches Interesse, indem uns der Glaube sagt, daß wir über unser natürliches Ziel erhoben seien und Gott unser Ziel und die Anschauung Gottes unsere ewige Glückseligkeit sei. Wir wollen im folgenden die Willens- und Verstandsakte im allgemeinen verfolgen, welche uns von der Synteresis zur Tugend führen.

Die Vernunft hält dem Willen das Ziel vor, die Vernunftsordnung in den Potenzen zu bewahren. Der Wille neigt sich dem Ziele zu (intentio). Weil nun der Wille das bonum rationis erstrebt, so bewegt er die Vernunft über die geeigneten Mittel zu be-

---

[1]) de virt. in com. a. 8: Voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem, finis autem in operativis habet rationem principii naturalis; ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis quae per exercitium in parte affectiva acquiritur.

[2]) de verit. 2 2 a. 7: Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. — de verit. 2 2 a. 7: . . . ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem.

raten [1]). Unter dem Einfluß des Willens, der das Ziel erstrebt, erklärt die praktische Vernunft ganz konkret: Die Ordnung der Vernunft wird jetzt hier unter diesen Umständen in solchem und so großem Zorne usw. bewahrt. Dieses partikuläre Urteil besagt, wie unter den gegebenen Umständen die Ordnung der Vernunft bewahrt bleibe. Weil dieses Urteil der Vernunft konform ist und weder die Norm derselben überschreitet noch auch hinter derselben zurückbleibt, sondern gerade den richtigen Mittelweg zwischen Exzeß und Rezeß einschlägt, deshalb besagt es das medium rationis, den goldenen Mittelweg der Tugend. Dieses medium rationis trägt den Charakter eines Mittels oder eines partikulären Zieles je nach seiner Beziehung. Der Wille will vermittelst dieses Urteils die Handlung normieren, und insofern ist es ein Mittel. Umgekehrt erstrebt auch die Tugend, ihre Handlung diesem Urteile zu konformieren und deshalb ist es konkretes, partikuläres Ziel der einzelnen Tugendhandlung [2]). Viele partikuläre Ziele haben stets dieselbe Wahrheit, so ist es stets verboten, Gott zu lästern. Andere dagegen unterliegen einem Wechsel, je nach Zeit und Umständen [3]). So befiehlt mir das Naturgesetz, Geliehenes zurückzugeben, wenn es jedoch zum Schaden des Nächsten wäre, so dürfte ich es nicht tun [4]).

Von der Synteresis zu dem partikulären Urteil findet kein direkter Schritt innerhalb des Intellekts verbleibend statt [5]). Weil der Wille das Ziel der Synteresis erstrebt, deshalb bestimmt er die Vernunft, das dem erstrebten Ziele entsprechende Mittel auszuwählen [6]). Hierin liegt ein großer

---

[1]) 1, 2 q. 14 a. 1 ad 1: Ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem.

[2]) Deshalb sagt der hl. Thomas in 2, 2 q. 47 a. 6, daß die Klugheit nicht das Ziel der Tugend, sondern nur das Mittel zum Ziele bestimme, in 1, 2 q. 66 a. 3 ad 3 erklärt er dagegen, daß die Klugheit nicht nur das Mittel zum Ziel, sondern auch das Ziel der Tugend bestimme. Siehe Comment. Caietani zu diesen Stellen.

[3]) 2, 2 q. 47 a. 7 ad 3; 2, 2 q. 47 a. 15. [4]) 1, 2 q. 94 a. 4.

[5]) Das partikuläre Urteil über das Ziel nimmt in dem Vernunftschluß die Stelle einer zweiten Prämisse ein.

[6]) 1, 2 q. 58 a. 5 ad 1: Ratio secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis; sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem.

Unterschied zwischen Moral, Kunst und Wissenschaft. Es kann einer die kunstgerechtesten Handlungen vollführen, trotzdem er einen schlechten Willen hat. Beim Tugendleben ist dies unmöglich. Es kann einer nicht klug, nicht gut und tugendhaft handeln ohne rechten Willen [1]. Das konkrete Ziel der Tugend wird in Abhängigkeit vom Willen bestimmt.

Erstrebt daher der Wille ein Ziel, welches in Harmonie steht mit der Synteresis, so bewegt er die Vernunft, auch ein Mittel aufzusuchen, welches gerade diesem Ziele entspricht, welches somit der Norm der Synteresis konform ist. Erstrebt der Wille ein Ziel, welches der Synteresis widerspricht, so bewegt er auch den Verstand, ein Mittel aufzusuchen, welches gerade diesem verkehrten Ziele entspricht. Der Wille muß somit bezüglich der Vernunftordnung richtig disponiert sein. Wie der Wille durch die Tugenden richtig disponiert wird, so kann er durch die ungeordneten Leidenschaften unrichtig, der Vernunftordnung entgegen, disponiert sein. Dem schlecht disponierten Willen erscheint etwas anderes entsprechend als die Vernunftordnung, wie dem Hungrigen und Dürstenden andere Sachen als ein Gut erscheinen, als dem Gesättigten. So erscheint auch dem Zornigen die Verfolgung der Rache als ein Gut, dem Sanftmütigen würde sie im Vergleiche mit der Vernunftordnung als ein Übel erscheinen. Wie ein jeder ist, so erscheint ihm sein Ziel [2]. Dies ist der Weg, auf welchem die erworbenen und angeborenen Anlagen und die Leidenschaften ihren Einfluß auf die menschlichen Handlungen ausüben. Wenn sie nicht vermittelst der Tugenden geordnet sind, können sie im Willen eine der Vernunft widersprechende Disposition hervorrufen. Der Tugendhafte urteilt recht über das Ziel der Tugend [3]. Die Tugend mäßigt vor allem die Affekte, damit sie den Willen nicht falsch disponieren. Die Tugend rektifiziert sodann den Willen selbst bezüglich der ein-

[1] 1, 2 q. 58 a. 5 ad 2: Principia artificialium non diiudicantur a nobis bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia (particularia, siehe corpus artic.), sed solum per considerationem rationis.

[2] 1, 2 q. 58 a. 5; 1, 2 q. 59 a. 2 ad 3; 1 q. 83 a. 1 ad 5 und a. 2; de verit. 24 a. 1 ad 19; 1, 2 q. 9 a. 2.

[3] 1, 2 q. 58 a. 5; 1 q. 1 a. 6 ad 3.

zelnen Ziele der Tugend. Die Tugend macht eben den Menschen zu einem tugendhaften und deshalb erstrebt er auch ein tugendhaftes Ziel. Wir dürfen sagen, wie einer ist, so ist sein Ziel. Ist jemand gut disponiert, so wird auch das erstrebte Ziel gut sein. Dies eröffnet uns schon einen Ausblick in die Normierung unseres Handelns. Damit ich gut handle, muß ich gut sein.

Aus der ersten Prämisse der Synteresis: „Du sollst vernunftgemäß leben" und aus der zweiten Prämisse der praktischen Vernunft: „Die Ordnung der Vernunft wird jetzt gerade in solcher Mäßigung des Zornes bewahrt", zieht der Verstand die praktisch angewandte Folgerung: „Also ist mein Zorn hic et nunc insoweit zu mäßigen." Dieses ist das ultimum iudicium practicum, das dictamen practicum rationis, das Gewissen.

Das Gewissen wendet die Norm der Vernunft auf die menschlichen Handlungen an. Die Synteresis ist die oberste Norm der Vernunft (prima regula) im Menschen, das Gewissen ist die regula regulata[1]). Streng genommen ist das Gewissen eher eine Anwendung der Norm als selbst Regel. Eigentliche Regeln unseres Handelns sind die lex aeterna und die Synteresis[2]). Die Synteresis ist Norm für alle menschlichen Handlungen, für immer und überall, deshalb muß sie eine allgemeine Norm sein und kann nicht alle Zufälligkeiten in sich schließen. Diese allgemeine Norm der Synteresis wird nun auf die einzelnen Handlungen angewendet durch den Erkenntnisakt des Gewissens. Der hl. Thomas betont immer wieder, daß das Gewissen ein Akt sei und keine Potenz und kein Habitus[3]). Dies geht klar hervor aus der Tätigkeit, welche dem Gewissen zugeschrieben wird. Das Gewissen, wie wir es in der Moral betrachten, erklärt uns, ob eine Handlung geschehen solle oder nicht und urteilt über die geschehenen Handlungen, ob sie den

[1]) de verit. 17 a. 2 ad 7.

[2]) Vgl. 1, 2 q. 71 a. 6 und ad 4 und ad 5; de malo 2 a. 1.

[3]) 2 d. 24 q. 2 a. 4: Lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris, synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu, conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam. Vgl. de verit. 17 a. 1 und 1 q. 79 a. 13.

Normen konform gewesen seien [1]). Bei der Synteresis beginnt die praktische Denkbewegung und gelangt durch Schlußfolgerungen (per viam inveniendi) bis zum Gewissensurteil und von da zur Handlung. Umgekehrt prüfen wir unsere Handlungen (per viam iudicandi) wiederum an den Prinzipien der Synteresis. Das erste Gewissensurteil (conscientia antecedens) verpflichtet uns, treibt uns zum Guten und hält uns vom Bösen ab. Das zweite (conscientia consequens) lobt oder tadelt uns, je nachdem unser Handeln der Norm entsprach oder nicht [2]).

Synteresis und vorangehendes Gewissen.

Wir werden hier zuerst das vorangehende Gewissen betrachten, welches uns zum rechten Handeln verpflichtet. Dabei kommen in Anlehnung an die Synteresis besonders die Frage der Verpflichtung, der Wahrheit und Sicherheit des Gewissens in Betracht.

Die verpflichtende Kraft des Gewissens kommt aus der Synteresis.

Der Same hat seine Kraft vom Baume, von dem er hervorgebracht wurde. Wenn das Pflänzchen aus dem Samen hervorsprießt, so nimmt es seine erste Kraft aus dem Samen selbst, aus den Keimblättern. So geschieht dies auch beim Gewissen und der Synteresis. Die Synteresis hat ihre Kraft vom Schöpfer selbst, sie ist ein Abglanz der ewigen Norm und Regel. Der Gewissensakt, der aus diesem semen virtutum hervorblüht, bezieht seine volle Kraft aus der Synteresis. Das ewige Gesetz bindet unsern Willen vermittelst der Synteresis mit absoluter, natürlicher Notwendigkeit. Das Gesetz Gottes, die actio dei in der Synteresis will nun den konkreten Willensakt erreichen und binden. Zwar nicht mehr in bezug auf das Gute im

---

[1]) de verit. 17 a. 1.

[2]) de verit. 17 a. 1: Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus, postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Vgl. 1 q. 79 a. 12 und 13; 1, 2 q. 19 a. 5 und 6.

allgemeinen soll der Wille gebunden werden, dies ist schon geschehen durch die Synteresis, sondern in bezug auf ein spezielles Gut, welches ein Mittel zum Zweck ist. Hier muß ein neuer Kontakt stattfinden, welcher die allgemeine actio des Gesetzes auf eine bestimmte, konkrete Handlung des Willens hinleitet. Das Gewissen ist wiederum der Kontakt zwischen dem Gesetze der Synteresis und dem einzelnen Willensakt [1]). Es ist dieselbe Kraft, welche im Gewissen tätig ist und im Gesetz der Synteresis, nämlich die actio Gottes.

Die Gebundenheit oder Verpflichtung, welche aus dem Gewissen im Willen entsteht, besteht darin, daß der Wille nicht nach etwas dem Gewissen Widersprechendes tendieren kann, ohne dadurch Schaden zu leiden, seine Schönheit, Rectitudo und Wahrheit einzubüßen [2]).

Der Wille will sein Ziel erreichen und deshalb will er auch die Mittel dazu. Wenn er das Ziel erreichen will, so muß er die Mittel anwenden. Dies ist somit eine bedingte moralische Notwendigkeit ex fine. Das Gewissen verpflichtet nur in der Kraft des Gesetzes der Synteresis und somit des göttlichen Gesetzes und das Gesetz der Synteresis verbindet nur vermittelst des Gewissens [3]).

Auch die Mittelglieder zwischen Synteresis und Gewissen stützen sich in ihrer Kraft auf die Synteresis.

Obschon der Gewissensakt nicht nur aus der Synteresis, sondern auch aus dem Habitus der ratio inferior und superior hervorgeht, so führen doch alle diese ihre Kraft zurück auf die Synteresis [4]).

---

[1]) de verit. 17 a. 4 ad 2: Conscientiae dictamen nihil est aliud quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet.

[2]) 2 d. 39 q. 3 a. 3.

[3]) de verit. 17 a. 3: Eadem virtus est, qua praeceptum ligat et qua conscientia ligat; cum praeceptum non liget nisi per virtutem scientiae, nec scientia nisi per virtutem praecepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini.

[4]) 1 q. 79 a. 13 ad 3: Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Vgl. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 5 und ad 6. — 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 3: Non autem invenitur unus habitus per

Das Gewissen ist ein praktisches Urteil, das aus vorhergehenden Prämissen geschlossen wird. Die erste Prämisse liefert die Synteresis oder das allgemeine moralische Wissen. Die zweite Prämisse wird von der ratio superior oder inferior geliefert und die abgeleitete Folgerung ist der Gewissensakt. Die zweite partikuläre Prämisse hängt aber wiederum vollständig von der Synteresis ab, wie ja auch die Erkenntnishabitus, aus denen sie hervorgeht. Wie der Effekt mehr von der ersten, als von der zweiten Ursache abhängt, so hängt auch der Akt des Gewissens hauptsächlich von der Synteresis ab. Und wie die zweite Ursache die Wirkungskraft (vis causandi) von der ersten Ursache erhält, so leiten auch die partikulären Prämissen ihre „virtus concludendi" von der Synteresis ab[1]. Weil die ganze Kraft des Gewissens von der Synteresis abhängt, deshalb nennt der hl. Hieronymus auch das Gewissen Synteresis, insofern es in Kraft der Synteresis handelt[2]. So wird das Gewissen auch „naturale iudicatorium" oder „lex naturalis" genannt, weil alles Prüfen und Urteilen von der Synteresis (naturale iudicatorium, lex naturalis) abhängig ist[3]. Umgekehrt wird die Synteresis selbst wieder conscientia[4] und scintilla conscientiae[5] genannt. Daher können wir sagen, das Gewissen sei der Akt der Synteresis. Streng genommen ist nur die aktuelle Erkenntnis der obersten Moralprinzipien der Akt der Synteresis[6].

Weil das Gewissen die Anwendung des Gesetzes auf einen primären und zufälligen Willensakt besagt, so kann diese parti-

---

quem omne iudicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis iudicium procedat, nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum, quorum cognitio naturaliter est insita nobis, secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur.

[1]) de verit. 17 a. 1 ad 1: Tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principiis primis. Vgl. Quodlib. 3 a. 26 ad 1.

[2]) de verit. 17 a. 1 ad 1; 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 2 und 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 4. [3]) de verit. 17 a. 1 ad 5; Quodlib. 3 a. 26 ad 1.

[4]) 1 q. 79 a. 13; 2 d. 24 q. 2 a. 4. [5]) de verit. 17 a. 1 ad 1.

[6]) Die Synteresis liefert im praktischen Syllogismus das allgemeine Prinzip, den maior, „cuius consideratio est actus synderesis" 2 d. 24 q. 2 a. 4.

kuläre Gesetzesnorm nicht habituell im Gewissen verbleiben, wie die allgemeine Norm in der Synteresis. In bezug auf das Singuläre gibt es keinen Erkenntnishabitus [1]). Schon aus dieser Tatsache können wir entnehmen, warum der hl. Thomas dem Gewissen nicht besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Welche Kenntnis des Gesetzes ist nötig, um mich zu verpflichten? Weil Gott das subsistierende Sein ist, und der Mensch das ens participatum, deshalb ist Gott Principium und Finis, und die volle Menschennatur ist auf Gott hingeordnet. Diese Gebundenheit besteht unabhängig von jedem Gesetz und jeder menschlichen Erkenntnis. Erkenne ich diese Beziehungen bis zu ihren letzten Konsequenzen, so ist dies meine Vollkommenheit, erkenne ich sie nicht, so ist dies schon an sich eine große Unvollkommenheit. Der Abschluß der Güte und Vollkommenheit des Menschen besteht in der Erreichung seines Zieles, dann ruht der Mensch in glücklichem Besitz. Das Ziel ist aber ein bestimmtes und unsere Menschennatur ist ebenfalls eine bestimmte. Deshalb ist auch die Art und Weise, wie wir zum Ziele schreiten und unsere Vollkommenheit erwerben müssen, eine bestimmte, entsprechend dem Ziele und der Menschennatur. Die Art und Weise der Besitzergreifung des Zieles wird nun ausgedrückt durch das Gesetz. Das Gesetz ist nichts anderes als die Idee der göttlichen Vorsehung, welche uns zum Ziele führt. Deshalb ist jedes erfüllte Gesetz ein Schritt des Menschen zum Ziele, eine neu erworbene Vollkommenheit, die uns nach göttlicher Anordnung zukommen soll. Das Ideal besteht darin, daß wir entsprechend der göttlichen Vorsehung alle Gesetze erfüllen und so alle Vollkommenheiten erwerben bis zur Besitzergreifung des letzten Zieles. Unsere Freiheit besteht namentlich in der Herrschaft bei der Auswahl der Mittel, welche uns zum Ziele führen. Sie besteht aber keineswegs darin, daß wir vom Gesetz abweichen können, denn das Abweichen vom Gesetz ist eine Unvollkommenheit, indem wir dadurch vom Mittel, welches uns zum Ziele führt und damit von unserer Vervollkommnung abweichen. Ist dieser Defekt irgendwie in meiner Gewalt, somit verschuldet, so ist er sündhaft. Wir

---

[1]) 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 6; 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3.

betonen hier, daß die Nichtkenntnis und Nichterfüllung des Sittengesetzes schon an sich eine große Unvollkommenheit besagt.

Der Mensch hat aber auch die Verpflichtung, das Sittengesetz kennen zu lernen. Der Mensch ist determiniert im Streben nach dem Guten im allgemeinen. Am Guten im allgemeinen nehmen aber auch die Mittel zur Glückseligkeit teil, insofern sie zu derselben führen. Weil ich also das Ziel erreichen muß, deshalb muß ich auch die Mittel zum Ziele ergreifen und dies ist vor allem die Kenntnis des Gesetzes.

Die Menschen haben auch die Fähigkeit, das Sittengesetz kennen zu lernen. Dazu gab ihnen der Schöpfer den Verstand mit der Kraft der Synteresis. Wir können daher sagen: Die Kenntnis des Sittengesetzes ist eine Vollkommenheit, die Unkenntnis eine Unvollkommenheit. Aber noch mehr, die Kenntnis steht in meiner Gewalt und Pflicht, somit ist die Unkenntnis ein Defekt, eine Privatio[1]). Die Synteresis gibt dem Menschen jedoch nicht nur die Fähigkeit, das Gesetz kennen zu lernen und darnach zu handeln, sondern sie verleiht ihm auch eine moralische Nötigung. Sie ist eine subjektive Disposition des Menschen, welche ihn zum Guten, also zur Erfüllung des Gesetzes antreibt. Sie ist der natürliche Instinkt, welcher uns immer sagt: Das Gute ist zu tun oder das Gesetz ist zu erfüllen. Sagen, ich könne auch nur in einem Falle (im angedeuteten Sinne) wählen zwischen Freiheit und Gesetz, heißt soviel, als die Synteresis treibe mich in dem einen Fall nicht zum Guten an. Damit ist aber die Synteresis selbst geleugnet.

Nebst dem Gesetz Gottes, welches in der Synteresis den menschlichen Willen selbst berührt, gibt es noch viele andere, positiv menschliche, kirchliche und göttliche Gesetze. Nach obigen Ausführungen über das Gesetz können wir auch diese Gesetze eine actio dei nennen, indem alle in letzter Linie auf das Naturgesetz und auf Gottes Gesetz sich stützen[2]).

Das Gesetz verpflichtet mich nur vermittelst des Wissens, denn das Wissen ist der Kontakt zwischen Gesetz und Willen. Also müssen auch alle positiven Gesetze und

---

[1]) de malo 8 a. 7 und 8; 1, 2 q. 76 a. 2 und 3, q. 6 a. 8; de verit. 17 a. 4 ad 3. [2]) 1, 2 q. 96 a. 4.

abgeleiteten Naturgesetze in meinem Wissen auftreten, um den Willen zu binden.

Hier erhebt sich die Frage, wie muß das Wissen des Gesetzes beschaffen sein, damit es mich verpflichte?

Das Wissen ist der Kontakt zwischen der actio dei und meinem Willen. Jede actio, welche mit dem Körper in Kontakt kommt, nötigt und bindet ihn. Also jeder Kontakt genügt, um den Körper zu binden. So genügt auch jedes Wissen, um den Kontakt zwischen der actio dei (Gesetz) und meinem Willen herzustellen. Sobald die actio in Kontakt tritt mit dem Körper, ist er gebunden und nicht mehr frei. Und sobald das Gesetz in Kontakt tritt mit den Willen, ist er gebunden und nicht mehr frei. Nach der Stärke des Kontaktes richtet sich teilweise auch die Stärke der Gebundenheit, aber auch der kleinste Kontakt bindet. Deshalb richtet sich nach dem Grade des Wissens zum Teil auch meine Gebundenheit, aber jedes Wissen, jeder Kontakt bindet mich.

Objektiv entspricht natürlich meine Gebundenheit der Stärke des bindenden Einflusses, der Kraft des bindenden Gesetzes, subjektiv jedoch dem Grade der Erkenntnis. Darum kann ich keiner Erkenntnis die verpflichtende Kraft absprechen, und mag sie noch so schwach und unvollkommen sein. Von seiten der Vollkommenheit der Kenntnis genügt jeder Grad, um mich entsprechend der Kenntnis zu binden. Meine Verpflichtung kann aber viel größer sein, als die aktuelle Erkenntnis, indem sie auf einer früheren Erkenntnis beruht.

Die Unkenntnis des Gesetzes kann einen doppelten Grund haben. Sie kann hervorgehen aus einem involuntarium, wenn ich etwas nicht wissen kann und muß. Dieses läßt natürlich keine Verpflichtung aufkommen, weil es jede Kenntnis in sich und in seiner Ursache ausschließt [1]). Hier kann die Synteresis in keiner Weise den Willen erreichen [2]).

Die Unkenntnis kann hervorgehen aus einem voluntarium, dann ist sie selbst sündhaft, weil sie der Synteresis widerspricht, welche mich verpflichtet, die Kenntnis als nötiges Mittel zum Ziele mir zu erwerben: bonum est cognoscendum. Die Kenntnis, welche zu jenem voluntarium notwendig war, genügt, um mich

[1]) 1, 2 q. 6 a. 3. [2]) Quodlib. 1 a. 19.

zu verpflichten, obgleich ich hic et nunc gar keine Kenntnis des Gesetzes besitze [1]). Wie das Wollen in meiner Gewalt steht und mir zugerechnet wird, so steht oft auch das Nichtwollen in meiner Gewalt und wird mir zugerechnet, insofern ich wollen kann und muß [2]). Das ganz gleiche gilt bezüglich des Wissens des Gesetzes [3]). Das Gesetz bindet mich vermittelst des Wissens. Das Gesetz bindet mich aber auch trotz des Nichtwissens, insofern das Nichtwissen in meiner Gewalt steht, und ich wissen kann und muß. Daher wird niemand durch eine Vorschrift verpflichtet, außer mittelst der Kenntnis jener Vorschrift. Daher wird jener nicht durch das Gebot verpflichtet, welcher der Kenntnis nicht fähig ist. Ebenso wird einer, der in Unkenntnis des göttlichen Gebotes lebt, nur insofern zu dessen Befolgung verpflichtet, als er gehalten ist, das Gebot zu kennen. Wenn er aber weder gehalten ist, das Gebot zu kennen, noch dasselbe kennt, so wird er keineswegs durch das Gebot verpflichtet [4]). Was sagt also der hl. Thomas an dieser Stelle? Wie durch das Wissen des Gesetzes, so kann einer auch trotz des Nichtwissens und a fortiori trotz des zweifelhaften Wissens des Gesetzes verpflichtet sein, si est capax notitiae et tenetur scire [5]). In diesem Sinne scheint uns der hl. Thomas gerade hier in direktem Gegensatze zu stehen mit dem Grundsatze: „Lex dubia non obligat“ [6]).

---

[1]) Hier ist die Lehre von der ignorantia und nescientia zu berücksichtigen: 1, 2 q. 6 a. 8, q. 19 a. 6, q. 76; de malo q. 3 a. 6, 7, 8; de verit. 17 a. 4 ad 5, de verit. 17 a. 3 ad 4.

[2]) 1, 2 q. 6 a. 3. [3]) 1, 2 q. 6 a. 3 ad 3.

[4]) de verit. 17 a. 3: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; et ideo ille, qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur; nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur.

[5]) Vgl. de verit. 17 a. 4 und ad 3, ad 4, ad 5, a. 5 und ad 1; 1, 2 q. 76 a. 2 besonders ad 3 und ad 5, a. 3 und 4; 1, 2 q. 6 a. 8; Quodlib. 8 a. 13; Quodlib. 9 a. 15; Quodlib. 3 a. 27 ad 2; de malo 3 a. 7 und 8.

[6]) Vergleiche über die lex dubia 1, 2 q. 96 a. 6 ad 2; 2, 2 q. 120 a. 1 ad 3. Jener Text des hl. Thomas in de verit. 17 a. 3 ist klar und deutlich. Aber dennoch wird er oft in gegenteiligem Sinne zitiert, zu-

Das Nichtwissen als solches kann mich allerdings nicht verpflichten, denn dies bewirkt ja keinen Kontakt, sondern ich bin verpflichtet durch das Wissen, welches im vorangegangenen voluntarium, der Ursache meines Nichtwissens, enthalten ist. Beim zweifelhaften Wissen kann die Quelle der Verpflichtung doppelt sein. Erstens kann sie im früheren voluntarium liegen. Das zweifelhafte Wissen verbindet aber auch aus sich, insoweit es eine Kenntnis in sich schließt. Die Verpflichtung geht so weit, wie der Kontakt. Also verpflichtet mich jedes Gesetz unter Sünde zur Befolgung, sei es lex certe vel dubiter cognita, sei es sogar lex ignorata, vorausgesetzt, daß ich das Gesetz kennen kann und muß, und zwar verpflichtet es mich in dem Grade, als ich es kenne oder kennen kann und muß. Es ist dies ein Grundsatz, welchen alle weltlichen Gerichte befolgen. Der Richter spricht keinen von Schuld frei, wenn er ein Gesetz übertrat, das er kennen konnte und mußte [1]).

---

gunsten des Grundsatzes: „Lex dubia non obligat." So schreibt Noldin: „. . . Ergo solum lex cognita voluntatem obligare potest, id quod s. Thomas his verbis docet: nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti (de verit. q. 17 a. 3); atqui quamdiu intellectus de existentia legis dubitat, legem non cognoscit: sola enim certa cognitio vera est cognitio . . ." Noldin, Summa Theologiae moralis I [6] S. 251. Vgl. Cathrein, Philosophia moralis, Herder 1907, S. 175. Göpfert, Moraltheologie I [5] S. 176, 181, 188. Wir brauchen nur den oben zitierten Text des hl. Thomas mit dem Zitat aus Noldin zu vergleichen und wir sehen, daß das Zitat aus dem hl. Thomas nicht vollständig mitgeteilt wird, eine wesentliche Ergänzung und Erklärung ist weggelassen. Ferner wird der Begriff scientia vom hl. Thomas an dieser Stelle nicht im strengen Sinne für certa cognitio genommen, wie dies Noldin tut, sondern in weitem Sinne für jedwede Kenntnis (pro quacumque notitia). — de verit. 17 a. 2 ad 2: Cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia secundum quod omne quod novimus communi usu loquendi scire dicimur.

[1]) de verit. 17 a. 4 ad 5: Apud iudicem saecularem non excusatur qui ignorantiam iuris quod scire debet, allegat. — Daraus folgt de verit. 17 a. 4: Si non servamus praecepta, peccatum incurrimus. — de verit. 17 a. 4 ad 3: Transgressor . . . legis Dei, quamvis conscientiam sequens et eam opere implens contra legem Dei faciens mortaliter peccat, quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia eius, quod scire debebat. — de verit. 17 a. 4 ad 5: Ipsa ignorantia (iuris) peccatum est.

Nicht nur das richtige Gewissen verpflichtet, sondern auch das irrende Gewissen.

Die Sünde geht hauptsächlich vom Willen aus. Wer aber ein göttliches Gebot übertreten will, hat einen schlechten Willen und sündigt. Wer daher glaubt, etwas sei vorgeschrieben und will die Vorschrift nicht befolgen, der hat den Willen, das Gesetz nicht zu befolgen und sündigt. Wenn nun einer ein irriges Gewissen hat, sei es in schlechten Dingen oder in andern, der glaubt, daß das, was gegen sein Gewissen sei, auch gegen das göttliche Gesetz sei. Wenn er es dennoch tun will, so will er also gegen Gottes Gesetz handeln und sündigt. Somit verpflichtet das Gewissen, auch wenn es im Irrtum ist, stets unter Sünde. Der tiefste Grund obiger Wahrheit geht zurück auf die Art und Weise der Spezifikation unseres Willensaktes[1]. Das Objekt des Willens ist das, was ihm von der Vernunft dargeboten wird[2]. Wenn deshalb der Wille etwas erstrebt, was ihm von der Vernunft als Übel vorgelegt wird, so wird der Wille selbst schlecht, dies kann nun sowohl bei an sich indifferenten oder guten oder schlechten Sachen vorkommen. Nicht nur was indifferent ist, kann zufällig den Charakter von Gutem oder Schlechtem annehmen, sondern auch das Gute den Charakter des Schlechten und das Schlechte den Charakter des Guten, infolge unserer Vernunfterkenntnis. An Christus glauben ist an sich gut und zum Heile nötig. Aber der Wille erstrebt dies nur, insofern es ihm von der Vernunft vorgelegt wird. Wenn es deshalb von der Vernunft als etwas Böses dargeboten wird, so geht der Willensakt darauf als etwas Böses, nicht weil es in sich böse ist, sondern zufällig infolge unserer Erkenntnis. Deshalb ist jeder Wille böse, der von unserer Erkenntnis, sei sie richtig oder falsch, abweicht. Auch die Kraft des irrigen Gewissens ist von der Synteresis abhängig, indem der irrige Gewissensakt sich als Folgerung aus der Synteresis darbietet und somit in ihrer Autorität auftritt. Aber das irrige Gewissen verpflichtet nicht schlechthin, sondern nur so lange, als ich den Irrtum nicht erkannt und abgelegt habe. Hierin un-

---

[1] 1, 2 q. 19 a. 5; Quodlib. 3 a. 27; de verit. 17 a. 4; 2 d. 39 q. 3 a. 3.
[2] 1, 2 q. 8 a. 1.

terscheidet es sich vom richtigen Gewissen, welches ich nie ablegen kann [1]).

Die Wahrheit des Gewissens.

Wann ist das Gewissen wahr? Die Wahrheit des praktischen Urteils ist abhängig von einer richtigen Folgerung aus beiden wahren Prämissen. In unserem gegebenen Falle ist die erste Prämisse sicher wahr, denn sie ist ja das Urteil der Synteresis, welche stets wahr ist. Die zweite Prämisse kann aber wahr oder falsch sein, denn sie ist partikulär und kontingent.

Wann ist die zweite Prämisse wahr? Wir stehen hier nicht im spekulativen Gebiet, wo die Wahrheit eines Urteils in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit den Dingen besteht [2]). Die Sache geht meiner Erkenntnis voraus und mein Intellekt wird wahr, die Wissenschaft baut sich in meinem Intellekt auf und vervollkommnet ihn nach und nach. Die Wissenschaft ist also nur da möglich, wo das Objekt unveränderlich ist, also im Bereiche der Notwendigkeit, sie ist aber dort ausgeschlossen, wo das Objekt selbst veränderlich ist [3]).

Wir fragen hier nach der Wahrheit des praktischen Intellektes. Das Wahre des praktischen Intellektes besteht in der Konformität mit dem rechten Willen [4]). Diese Konformität ist bei den notwendigen Dingen, welche nicht von unserem Willen geschaffen werden, ausgeschlossen. Diese Wahrheit findet sich aber gerade in den kontingenten Handlungen, welche von uns ausgeführt werden. Das Gut und Übel des spekulativen Intellektes besteht schlechthin im Wahren und Falschen, so daß das absolut Wahre dessen Gut ist und das absolut Falsche dessen Übel. Aber das Gut des praktischen Intellektes ist nicht die absolute Wahrheit, sondern die praktische Wahrheit in Beziehung und in Übereinstimmung mit

---

[1]) de verit. 17 a. 4.

[2]) 1 q. 15, 16, 17; 1 q. 79 a. 11; 3 d. 23 q. 2 a. 3 quaestiunc. 2; de verit. 3 a. 3; 1 Ethic. lect. 1; Com. in 3 de Anima lect. 12, 15, 16; 1, 2 q. 64 a. 3; 1, 2 q. 3 a. 4, 5, 6; 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3: Verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem.

[3]) 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3.

[4]) 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3; 1, 2 q. 64 a. 3.

dem rechten Willen und der Synteresis [1]). Der praktische Intellekt ist einem Künstler zu vergleichen, er schafft die Wahrheit seines Objektes. Sein Objekt ist das bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Diese Hinordnung und Direktion macht aber der praktische Intellekt selbst, darum ist er schöpferisch [2]). Diese schöpferische Tätigkeit nimmt ihren Ausgangspunkt von der Synteresis.

Unser Gewissensurteil ist somit wahr, wenn es richtig geschlossen ist aus der wahren ersten und wahren zweiten Prämisse. Ihm kommt demnach wiederum praktische Wahrheit zu und nicht spekulative. Das Gewissensurteil ist wahr, wenn es konform ist dem rechten Willen und somit konform der Synteresis. Wenn wir nach der Wahrheit des Gewissens fragen, so kommt nur die praktische Wahrheit in Betracht. Eine spekulativ wahre Erkenntnis unserer Handlung, welche noch in der Zukunft liegt, partikulär und zufällig ist, ist gewöhnlich unmöglich. Die Unendlichkeit der Möglichkeit des Singulären (der Einzelhandlungen) kann durch Menschenvernunft nicht umfaßt werden, und von diesem Gesichtspunkte aus sind unsere Voraussichten ungewiß. Unsere allgemeine Erkenntnis kann eben auf unendlich viele Einzelhandlungen angewandt werden [3]). Und unsere Handlungen, welche uns zum Ziele führen, sind unbestimmt und vielfältig je nach der Verschiedenheit der Personen und Geschäfte [4]). Zu einer teilweisen Sicherheit können wir allerdings auch hierin gelangen, indem wir kraft unserer Erfahrung diese

---

[1]) 6 Ethic. lect. 2: Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens id est concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant. Deshalb müssen wir schlechthin mit dem hl. Thomas sagen: Rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Der rechte Wille ist somit die norma und mensura der praktischen Wahrheit. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Allerdings ist der rechte Wille nicht aus sich Norm und Regel, sondern durch die Synteresis und die Harmonie mit dem göttlichen Gesetz. Vgl. 2, 2 q. 37 a. 1 ad 1 und ad 2.

[2]) de verit. 1 a. 2: Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt.

[3]) 2, 2 q. 47 a. 15 ad 3. [4]) 2, 2 q. 47 a. 15.

Einzelheiten gruppieren und die Handlungen in Kategorien einreihen, so daß wir sagen können, in diesen und diesen Lagen pflegt ein Mensch so zu handeln, pflegt dies zu geschehen. Und so können wir zu einer Sicherheit ut in pluribus, zu einer Probabilität, zu einer Meinung, opinio[1]) gelangen. Also so weit und nicht weiter kommen wir in unserer reinen Erkenntnis bezüglich der einzelnen menschlichen Handlung. Die praktische Erkenntnis kann jedoch immer wahr sein, wenn sie sich dem rechten Willen und der Synteresis konformiert. Das Widerspruchsprinzip will evidente Wahrheit, die Synteresis verlangt nur praktische Wahrheit und schafft dieselbe, sie schafft auch die Wahrheit unseres Gewissens.

Zum guten Handeln genügt ein sicheres Gewissen nicht, sondern es ist ein sicheres und wahres Gewissen erfordert.

Ohne Unterlaß treibt uns die Synteresis zum praktisch Wahren und Guten und sie widerstreitet allem Entgegengesetzten. Daher sind wir schon von der Synteresis beständig zu einem wahren und guten praktischen Erkennen (Gewissen) und Handeln angespornt und verpflichtet. Die Sicherheit des Gewissens behandeln wir hier nicht weiter, denn sie wird von allen katholischen Autoren gefordert. Das zweite Erfordernis der Wahrheit des Gewissens ist mehr in Frage gestellt und so behandeln wir nur diesen Punkt.

Die Synteresis erstrebt in erster Linie die Wahrheit und Güte und aus dem bewußten Besitz der Wahrheit und Güte geht als objektive Folge die Sicherheit hervor. Es folgt schon daraus, daß das Wesentliche, was ich in meinem Erkennen und Handeln erstrebe, die praktische Wahrheit und Güte und nicht in erster Linie die Sicherheit ist. Deshalb muß ich auch in erster Linie immer und überall die Wahrheit und Güte meiner Erkenntnis erstreben und die Sicherheit kommt erst in zweiter Linie in Betracht, obschon ich sie nicht außer acht lassen darf. Die Sicherheit meiner Erkenntnis ist ja gerade deshalb nötig, damit ich mich

[1]) 1, 2 q. 91 a. 3 ad 3; 1, 2 q. 96 a. 6 und ad 3; 2, 2 q. 49 a. 3; 2, 2 q. 51 a. 1 ad 2.

nicht der Gefahr aussetze, unwahr und böse zu handeln. Wer daher nur ein sicheres Gewissen verlangt und absieht von der Wahrheit, der begnügt sich mit dem Mittel und vernachlässigt den Zweck.

Wir haben oben ausgeführt, daß die Unkenntnis und der Zweifel nicht an sich von jeder Verpflichtung entheben. Daraus folgt jedoch, daß auch ein irriges sicheres Gewissen mich nicht schon an sich von jeder Verpflichtung freispricht. Deshalb genügt es nicht, daß ich im Handeln meinem sicheren Gewissen folge, sondern das Gewissen muß auch wahr und recht sein [1]. Das Gewissen verpflichtet stets unter Sünde zu seiner Befolgung, nie darf ich ihm entgegen handeln. Damit ist aber nicht gesagt, daß, wer dem Gewissen folgt, schon recht handle. Beim bloßen Rat handeln wir recht, wenn wir ihn befolgen, sündigen aber nicht, wenn wir ihn übergehen. Die Gebote binden uns aber so, daß jemand sündigt, wenn er die Gebote nicht hält. Deshalb verpflichtet das Gewissen nicht in der Weise, daß durch dessen Beobachtung gut gehandelt werde, sondern, wenn es nicht geschieht, wird sündhaft gehandelt [2]. Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum vero ex tota et integra causa [3]. Daher ist der Wille schlecht, ob er etwas Böses in sich als gut anstrebe (aus irrendem Gewissen) oder etwas Gutes als schlecht (ebenfalls infolge irrenden Gewissens). Damit aber der Wille gut sei, ist nötig, daß er etwas Gutes als gut anstrebe, also das Gute wolle, weil es gut ist [4].

Der Grundsatz: Quantum intendis tantum facis, hat volle Anwendung im Bösen [5]. Denn wenn einer eine Todsünde be-

---

[1] Wir ziehen hier nur mehr die Folgerungen aus dem, was wir über die Pflicht gesagt haben.

[2] de verit. 17 a. 4. [3] 1, 2 q. 19 a. 7 ad 3; 1, 2 q. 19 a. 6 ad 1.

[4] 2 d. 39 q. 3 a. 3: Si fiat aliquid, quod est secundum se malum, quod errans ratio iudicat bonum, peccatum non evitat. Si autem non fiat peccatum incurritur quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas, quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se. Vgl. ad 5 und 2 d. 40 q. 1 a. 2 s. c.

[5] de malo 2 a. 2 ad 8. Vgl. de verit. 17 a. 4: Dico autem rectam (conscientiam) ligare simpliciter quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato

gehen will, so sündigt er schwer, auch wenn die Handlungsweise in sich nur läßlich oder gar nicht sündhaft ist, denn das irrige Gewissen verpflichtet. Wenn aber einer ein verdienstliches Werk tun will, vollführt aber eine Handlung, die in sich schwer sündhaft ist, so hat er kein Verdienst, denn das irrige Gewissen entschuldigt nicht[1]). Besonders hervorheben möchten wir aus obigen Ausführungen die Lehre, daß auch das irrende Gewissen nicht schon aus sich von der Sünde entschuldigt. Nur dann entschuldigt es, wenn es infolge einer nescientia, eines Nichtwissens oder einer ignorantia invincibilis zustande kam (was ich nicht wissen kann und muß)[2]). In den Quodlibeten setzt der hl. Thomas den Fall, es herrsche über eine Frage Meinungsverschiedenheit. Dann frägt er sich, ob jener, welcher der weniger sichern Meinung folge, sündige?[3]) Uns interessieren hier nur die prinzipiellen Darlegungen des hl. Thomas:

1) Auf doppelte Weise kann jemand sündigen. Erstens indem er gegen das Gesetz handelt; zweitens indem er gegen das Gewissen handelt, obschon es nicht gegen das Gesetz ist.

2) Von seiten des Gewissens verfällt jemand der Sünde, sei es, daß er Sicherheit habe vom Gegenteil dessen, was er tut, sei es, daß er nur eine Meinung mit gewissem Zweifel besitze. Also er sündigt in beiden Fällen, ob er gewiß sei zu sündigen oder ob er zweifle.

3) Was aber gegen das Gesetz geschieht, ist immer ein Übel und wird nicht dadurch entschuldigt, weil es dem Gewissen entsprechend geschehen sei[4]). Das ist ein wichtiges Prinzip. Deshalb genügt es nicht, gestützt auf ein reflexes, spekulatives Prinzip, ein sicheres Gewissen zu bilden und

non potest deponere, quia in ipso quod eam deponeret errando graviter peccaret; ea autem manente non potest praeteriri in actu sine peccato. Vgl. 1, 2 q. 76 a. 2. [1]) de malo 2 a. 2 ad 8.

[2]) Von Alexander VIII. ist im Jahre 1690 folgende Propositio verurteilt worden: Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali. (Denz. 1159).

[3]) Quodlib. 8 a. 13.

[4]) Quodlib. 8 a. 13: Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.

dann zu handeln, denn ich setze mich dadurch sowohl der Gefahr des praktischen Irrtums als der Gefahr der Sünde aus[1]).

4) Und was gegen das Gewissen ist, ist böse, wenn es auch nicht gegen das Gesetz geht.

5) Was aber weder gegen das Gewissen noch gegen das Gesetz ist, kann nicht Sünde sein, sagt der hl. Thomas. Also um gut zu handeln, muß ich sowohl dem Gesetz, als auch dem Gewissen entsprechend handeln.

Wir können die ganze Frage in folgende Punkte zusammenfassen:

1) Gut handelt, wer dem Gesetz und dem Gewissen entsprechend handelt[2]). Bonum ex integra causa. Ein solcher handelt gemäß der Synteresis: Das Gute ist zu erkennen und zu tun.

2) Wer entgegen einem sicheren, aber falschen Gewissen handelt, sündigt. Damit ist aber nicht gesagt, daß derjenige, der einem sicheren, aber falschen Gewissen folgt, gut handle[3]). Der erstere handelt formell gegen die Synteresis, wenn auch nicht materiell. Dies genügt jedoch zur Sünde, denn er hat den Willen, das Naturgesetz zu übertreten.

3) Wer konform einem sicheren, aber falschen Gewissen handelt, sündigt, wenn der Irrtum sich auf Gesetze bezieht, die er wissen kann und muß[4]).

Ein solcher handelt objektiv gegen die Synteresis, er handelt also gegen dasjenige, was die Synteresis direkt erstrebt, nämlich gegen das praktisch Gute und Wahre, und das ist sündhaft, wenn es irgendwie verschuldet ist.

4) Wer konform einem sicheren, aber falschen Gewissen handelt, kann entschuldigt werden, „excusatur a

---

[1]) de malo 3 a. 7: Quando iam falsam sententiam fert de his, quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. Vgl. Quodlib. 3 a. 10.

[2]) Quodlib. 8 a. 13 und 9 a. 15. [3]) de verit. 17 a. 4; vgl. 1, 2 q. 19.

[4]) de verit. 17 a. 3 und ad 4, a. 4 und ad 3, ad 5, a. 5; 1, 2 q. 76 a. 2 und a. 3 und a. 4; de malo 2 a. 2 ad 8; Quodlib. 9 a. 15.

peccato", wenn die ignorantia nicht selbst sündhaft ist[1]). Dies kann der Fall sein, wenn ich das Gesetz nicht kennen kann (non capax notitiae)[2]), oder wenn ich nicht verpflichtet bin, etwas zu kennen (non teneor scire), wie dies zutreffen kann bei der „ignorantia facti" [3]). Die Ignorantia, welche Grund eines irrigen Gewissens ist, kann die Sünde verstärken, wenn die Ignorantia direkt gewollt ist. Ist die Ignorantia aber nur indirekt oder per accidens gewollt (wie beim trägen Menschen oder beim Trinker), so vermindert sie die Kenntnis und damit das Voluntarium und damit die Sünde[4]).

Es ist eine großartige Darlegung der Gewissenslehre, welche der hl. Thomas bietet und die wir nur in einigen Punkten berührt haben. Das Gewissen ist der Kontakt zwischen der göttlichen Weisheit und unserem Willen. Es ist der Kontakt zwischen dem göttlichen Gesetz, dem Gesetz der Synteresis und unserem Willen. In der Kraft des göttlichen Gesetzes (vi praecepti divini) verpflichtet das Gewissen. Es ist somit wirklich die Stimme Gottes in uns, es ist etwas Heiliges[5]).

Weil gegen Gottes Gesetz kein Gesetz auftreten und verpflichten kann, deshalb ist die Gewissensverpflichtung über jeder andern Verpflichtung, die mir ein Vorgesetzter, meinem rechten Gewissen entgegen, auferlegen würde. Thomas der Mönch erklärt sehr schön: Selbst die Vorschrift meines Prälaten, dem ich durch ein Gelübde zum Gehorsam verbunden bin, kann mich nicht verpflichten, gegen mein Gewissen zu handeln[6]).

Auf das praktische Diktamen des Gewissens folgt die electio im Willen. Es ist der Willensakt, durch welchen der Wille dieses bestimmte, von der Vernunft dargebotene Mittel auswählt, um sein Ziel zu erlangen. Diese Auswahl ist gut, wenn sie dem rechten Gewissen entspricht. Das Gewissen ist recht, wenn es

[1]) 1, 2 q. 76 a. 2 und a. 3. [2]) de verit. 17 a. 3.

[3]) de verit. 17 a. 3 ad 4, a. 4 ad 5; 1, 2 q. 76 a. 2 u. 3; Quodlib. 6 a. 12.

[4]) Quodlib. 9 a. 15: Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto licet forte a tanto.

[5]) de verit. 17 a. 5: Conscientia non ligat nisi vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditam. Vgl. de verit. 17 a. 4 ad 2. [6]) de verit. 17 a. 5 und ad 1.

dem rechten Willen entspricht; und der Wille ist recht, wenn er der Synteresis entsprechend das rechte Ziel erstrebt[1]. Dies ist somit die Bahn, welche die Norm der Synteresis durcheilt, um unsere Handlungen zu normieren und zu rektifizieren.

Synteresis und nachfolgendes Gewissen. — Sanktion des Gesetzes.

Wir haben bisher besonders den normierenden und verpflichtenden Charakter der Synteresis und des Gewissens ins Auge gefaßt. Der Pflichtcharakter geht vom Gesetz aus und erreicht vermittelst Synteresis und Gewissen unsern Willen.

Die Tätigkeit unseres Willens wird jedoch wiederum durch unser Gewissen an der Synteresis und am Gesetz gemessen. Diesen Prozeß verfolgen wir nicht weiter, da er analog verläuft, wie das Fortschreiten von der Synteresis zur Handlung. Aus dem prüfenden Gewissen entstehen in uns die Gewissensbisse oder Lob und Zufriedenheit wegen der begangenen Handlung. Diesen Charakter wollen wir noch näher ins Auge fassen, um den Einfluß der Synteresis zu erkennen.

Der Friede erwächst in erster Linie aus der richtigen Disposition und Ordnung zum Guten. Die richtige Disposition zum Guten erwächst aber aus der Liebe des Guten, weil auf der Liebe alle unsere Affekte aufbauen und somit von ihr geordnet werden. Die Liebe verbindet uns mit dem geliebten Gute. Aus der Vereinigung des Liebenden mit dem geliebten Gute erwächst die Freude. Die Krönung der Freude ist der Friede. Die vollkommene Freude folgt der vollkommenen Liebe. Letztere vereinigt mich jedoch so sehr mit dem geliebten Gute, daß mich nichts anderes stören oder von ihm abziehen kann, indem ich alles andere gering schätze. Weil mich aber nichts stören und beunruhigen kann, deshalb lebe ich in der Ruhe. Die Ruhe ist die erste Bedingung des Friedens. Vollkommene Freude und Friede sind nur dort möglich, wo Ruhe herrscht, Ruhe im Besitze des geliebten Gutes. Diese Ruhe ist jedoch dort ausgeschlossen, wo meine Sehnsucht und mein Ver-

[1] 6 Ethic. lect. 2.

langen nicht gestillt werden und vor allem dort, wo sich feindliche Bestrebungen bekämpfen [1]).

Ruhe und Friede des Gewissens.

Die Synteresis erweckt in mir den Drang nach dem Ziele und der Glückseligkeit. Das Gewissen verpflichtet und nötiget mich, meine einzelnen Handlungen diesem Ziele anzupassen. Handle ich dem Ziele entsprechend, dann erreicht jener Drang, jenes Schwergewicht nach dem Terminus immer mehr seinen Abschluß. Vorerst bringt mich die Synteresis in die richtige Disposition und Hinordnung zum Ziele, dies ist schon ein gewisser Besitz. Indem der Wille diesem Triebe folgt, vereinigt er mich immer mehr mit meinem geliebten Gute. Das Gewissen kontrolliert diese Handlung und bringt mir meinen Besitz zum Bewußtsein. Aber aus dem bewußten Besitze des geliebten Gutes folgt Lust und Freude [2]).

Indem ich mein Gut besitze, auf das alle meine Bestrebungen gerichtet sind, und ich keine gegenteiligen Bestrebungen aufkommen lasse, lebe ich in der Einheit und Ruhe. Diese Einheit und Ruhe kommt in meinem prüfenden Gewissen zum Bewußtsein, und daraus erwächst der Friede [3]) und das Lob des Gewissens. Mein gutes Handeln bewirkt demnach vermittelst meines Gewissens Freude und Friede, das Gewissen lobt und belohnt mich. Der wahre Friede geht aber aus dem vollen Besitz des höchsten Gutes hervor. Hier auf Erden ist uns nur ein unvollkommener Besitz möglich, deshalb kommen wir wohl zu einem ruhigen Gewissen in diesem Besitze, aber volle Ruhe ist uns nicht vergönnt. Unsere Synteresis treibt uns vorwärts, um zum vollen Besitz des höchsten Gutes und so zu vollkommenem Frieden zu gelangen [4]).

---

[1]) 1, 2 q. 70 a. 3: Non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet.

[2]) 1, 2 q. 70 a. 3: Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati.

[3]) 1, 2 q. 70 a. 3: Haec autem duo importat pax: scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. — 2, 2 q. 29 a. 1 ad 1: Pax est tranquillitas ordinis. — 2, 2 q. 29 a. 2 ad 3: Pax consistit in quietatione et unione appetitus.

[4]) 2, 2 q. 29 a. 2 ad 4.

Die Synteresis ist der stimulus, der uns beständig zum Guten und zum vollen Gute antreibt. So lange dieser Antrieb dauert, ist keine Ruhe, sondern Streben und Bewegung, daher auch keine volle Einheit. Wenn das letzte Ziel erreicht ist, hört die Bewegung (Moral) auf. Das höchste Gut ist das sättigende Objekt. Der Mensch wird sich der Einheit, Ruhe und des Besitzes bewußt. Dieses Bewußtwerden des Vollbesitzes des höchsten Gutes ist der subjektive Abschluß der Seligkeit im Himmel. Der stimulus der Synteresis ist gesättigt.

Beim ersten Erwachen der Vernunft ist die Synteresis in uns aufgetreten. Sie sah den Abstand des Menschen von Gott, und da erhob sich die Stimme: Du mußt dich Gott ähnlich machen. Und diese Stimme hat sich bei jeder Bewegung und Tat unseres Lebens erhoben. Jede gute vollbrachte Tat ließ die Synteresis aufjubeln im neuen Besitz der Gottähnlichkeit. Jetzt, im Himmel, da sich die Synteresis bewußt ist, Gott selbst zu besitzen, göttlich geworden zu sein, ist ihr voller stimulus in den Besitz der Freude und Wonne übergegangen. Somit bildet die delectatio der Anschauung Gottes, nämlich das Bewußtwerden des göttlichen Besitzes und des vollkommenen Aktes, den subjektiven Abschluß der ewigen Seligkeit. Stimulus, Bewegung und Moral haben aufgehört. Es beginnt eine neue Welt, nein, eine himmlische Seligkeit beginnt, und in Ewigkeit dauert die Vollkommenheit und Glückseligkeit. Das ist die Übermoral des Übermenschen.

Gewissensbisse.

Die ganze Schöpfung ist von Gott ausgegangen und findet in Gott wieder ihr Ziel, den einzelnen Naturen entsprechend. Das Streben nach dem Ziele, nach Besitz, Einheit, Ruhe und Frieden liegt daher in der ganzen Schöpfung, es ist ein Drang, der mit der Natur selbst gegeben ist [1]. Auch der Stein kämpft gegen das Auflösen seiner Einheit, er kämpft gegen alles Naturwidrige. Wenn ich einen Stein aufwärts bewege, so ist dies gegen sein natürliches Streben, und ich muß dieses Streben vollständig

[1]) 2, 2 q. 29 a. 2 ad 1: Pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis.

aufwiegen durch meine Gegenkraft. Aber zwei wesentliche Merkmale sind hier zu beobachten. Erstens handelt der Stein selbst nie gegen seine Natur, weil er nicht frei ist. Ferner, wenn er von außen einen Zwang, einen gewissen Kampf gegen seine Natur erleidet, so kommt ihm dies nicht zum Bewußtsein, weil er keines besitzt.

Der Mensch erstrebt viel kräftiger sein Ziel als alle materiellen Dinge. Mit dem geheimen Streben der Natur verbindet sich das bewußte, selbsttätige Streben. Die Vernunft erkennt das Gute, das sein soll, das sie selbst schaffen muß, sie erkennt ihre wesentliche Hinordnung zu Gott. Die Synteresis treibt mich mit Notwendigkeit zum Ziele und zur Glückseligkeit, auch wenn ich noch so schlecht handle. Ist mir aber die Schlechtigkeit meiner Handlung bewußt, so herrscht der bewußte Zweikampf in mir. Die Synteresis widerstreitet wirksam meinem Zustand, und so lange ich in diesem Zustande verharre, gibt es keine Einheit des Strebens, keine Harmonie und Schönheit, es gibt keinen Besitz und keine Ruhe und somit keinen Frieden[1]).

Indem mir wiederum das Gewissen diese Unordnung, dieses verschiedenartige Streben, diese Disharmonie und Entfernung von meinem Ziele zum Bewußtsein bringt — es prüft ja meine Handlungen an der Norm — bewirkt es in mir den Unfrieden, es tadelt mich, erregt Gewissensbisse.

Wie meine physische Natur mit aller Kraft gegen jede Auflösung ankämpft, so kämpft auch meine moralische Persönlichkeit gegen jede Zerstörung der Einheit. Geschieht dies dennoch und wird es von meinem Gewissen zum Bewußtsein gebracht, so entsteht natürlich Trauer und Unruhe. Grundlage der Gewissensbisse ist die Synteresis, welche den Menschen beständig zur Glückseligkeit, zum Ziele, zur Einheit, zur Harmonie und Schönheit[2]) antreibt und verpflichtet. Ursache der Ge-

---

[1]) 1 q. 79 a. 12 f.: Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Vgl. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4. — de verit. 16 a. 1 ad 12: Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo et inclinare in bonum. Vgl. 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 3; de verit. 16 a. 3 ad 2.

[2]) 2 d. 39 q. 3 a. 3: . . . hoc est obligare scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.

wissensbisse ist meine schlechte Handlung, welche mich von Gott, meiner Glückseligkeit und meinem Ziele ablenkt, welche meine Einheit und Ruhe aufhebt, welche gegenteilige Bestrebungen und den Kampf in meinem Innern entfacht. Das Gewissen kontrolliert meine Handlung, vergleicht sie mit der Synteresis und bringt mir die Disharmonie, mein Entfernen vom Ziele zum Bewußtsein, und so gelange ich zum bewußten Kampf, zur bewußten Unruhe und Trauer. Dies ist der Effekt, welchen wir Gewissensunruhe, Gewissensbisse nennen. Diese Gewissensbisse sind eine natürliche Strafe und vielleicht hier auf Erden die größte Strafe für jede Pflichtverletzung. Der Mensch kann sich eben der Verpflichtung und Gebundenheit, welche ihm das göttliche Gesetz auferlegt, nicht entziehen. Erfüllt er das göttliche Gesetz nicht durch seine Handlungen, durch Erkenntnis, Wille und Tugend, so muß er dasselbe durch seine Leiden und Qualen erfüllen. Das ist die Sanktion, welche der Schöpfer mit seinem Gesetze verknüpft hat [1]). Der Mensch ist seiner ganzen Anlage nach dazu geboren, das Gute zu erobern, ja selbst in Beziehung zu treten mit dem höchsten Gute, mit Gott. Unaufhörlich und beständig treibt ihn der stimulus der Synteresis zum Guten und spornt ihn an, immer mehr sich Gott zu nähern. Da kommt die Sünde und zerreißt das Band, welches den Menschen mit Gott verknüpft und der Mensch sieht sich in unendliche Fernen von Gott entfernt. Da erhebt die Synteresis mit Vollgewalt ihre Stimme und ihren Drang zum Guten. Es kommt der Tod und in Ewigkeit bleibt der Mensch vom höchsten Gute entfernt und abgewendet. Diese Beraubung der göttlichen Anschauung macht das Wesen der Höllenstrafe aus. Aber die Natur bleibt Natur und mit voller Kraft treibt und drängt die Synteresis den ganzen Menschen zum Guten [2]). Doch das Bewußtsein er-

[1]) 1, 2 q. 93 a. 6: Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae tamquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit. Vgl. 2, 2 q. 25 a. 7.

[2]) 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3. Es ist unmöglich, daß die Synteresis in den Verdammten je zum Schweigen komme. Jede Natur kämpft mit Notwendigkeit

klärt, daß das Gut für ewig verloren sei, und der im Bösen erhärtete Wille wendet sich stets vom Guten ab. Hier erreichen die Gewissensbisse und der remorsus der Synteresis ihren Höhepunkt.

Auch der Wille als Natur hat sein Schwergewicht zum Guten beibehalten infolge des Einflusses der Synteresis. Aber diese natürliche Neigung kann nie in den Akt übergehen, denn der Wille ist auf ewig im Bösen verhärtet, und es gibt keine Erlösung und Bekehrung mehr, denn die Zeit der Gnade ist vorbei und das göttliche Urteil ist unabänderlich[1]. Das ist der Wurm, der nie stirbt[2]. Der Wurm, welcher in den Verdammten nagt, ist nicht materiell, sondern geistig, als Gewissensbiß aufzufassen. Wie der Wurm aus der Fäulnis und dem Zerfall entsteht[3], und durch seine Bisse alles in Unglück und Trauer versetzt, so entstehen die Gewissensbisse, welche Wurm genannt werden, aus der Fäulnis und dem Zerfall der Sünde. Wir werden uns der verlorenen Einheit, unseres Zerfalles bewußt, und dies zernagt uns wie ein Wurm[4]. Das Bewußtwerden der eigenen Zerrissenheit, des Verlustes des höchsten Gutes und des Zieles und Endes bildet die Gewissensbisse in der Hölle. Sie sind der subjektive Abschluß der ewigen Verdammung, wie die delectatio den subjektiven Abschluß der ewigen Seligkeit bildet.

Der Grad der Gewissensbisse.

Der Grad der Gewissensbisse oder der Sanktion entspricht an und für sich dem Grade der Entzweiung, die zwischen mir und dem Ideal eingetreten ist. Umgekehrt richtet sich die Wichtigkeit des Gesetzes nach der mehr oder weniger wesentlichen Beziehung zwischen mir und dem Ideal, welche durch das Gesetz

---

gegen ihren natürlichen Gegensatz. Die Synteresis strebt stets zum Guten, der Wille ist aber im Bösen erhärtet.

[1]) de malo 2 a. 12 ad 6; 1, 2 q. 85 a. 2 ad 3; 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 5.

[2]) Isaias 66, 24: Vermis eorum non morietur. Vgl. Judith 16, 21.

[3]) Wir geben natürlich hier die Lehre der generatio aequivoca (vgl. 1 q. 71 a. 1 ad 1) nach dem Sinne des hl. Thomas, um den Vergleichspunkt hervorzuheben.

[4]) 4 d. 50 q. 2 a. 3 quaestiunc. 2: Unde vermis, qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus, qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo. Vgl. Quodlib. 7 a. 13; de verit. 16 a. 3 s. c.

ausgedrückt wird. Ich kann daher auch sagen: der Grad der Gewissensbisse richtet sich nach der Schwere des Gesetzes, welches übertreten wurde. Das Gesetz ist aber die actio dei auf meinen Willen, und je nach der Stärke dieser actio bemißt sich der Grad der Gebundenheit oder Verpflichtung in meinem Willen. Somit richtet sich der Grad meiner Gewissensbisse nach dem Grade meiner Verpflichtung, die ich vernachlässigt habe. Es besteht demnach ein objektiver Parallelismus zwischen meiner Abhängigkeit von Gott, zwischen der Wichtigkeit des Gesetzes, dem Grade meiner Verpflichtung und der Stärke der Sanktion. Dieser Parallelismus besteht aber nur per se, denn per accidens können die größten Änderungen eintreten.

Erstickung der Gewissensbisse durch Irrtum und Laster.

Das Gesetz verpflichtet nur vermittelst der Kenntnis, und die Sanktion tritt nur auf vermittelst der Kenntnis, welche mir Synteresis und Gewissen ermöglichen. Weil nun die Kenntnis des Gewissens eine ungenaue, ja sogar falsche sein kann, deshalb entspricht die Sanktion nicht immer ihrer objektiven Grundlage und der Wichtigkeit des Gesetzes. Die Synteresis widerstreitet stets allem Bösen im allgemeinen. Daß aber dieser murmur de malo im einzelnen partikulären Falle nicht in den Akt übergeht, kann verschiedene Gründe haben. Vor allem ist es der Irrtum, welcher sowohl die rectitudo als den murmur der Synteresis vom Gewissensurteil ferne hält. Das ist z. B. der Fall beim Häretiker, welcher wegen seines Unglaubens keine Gewissensbisse verspürt. Wie das Licht unserer Vernunft nicht genügt, um die Glaubenswahrheiten zu erkennen, so genügt es auch nicht, um dem Handeln gegen den Glauben zu widerstreiten, außer es sei durch das Licht des Glaubens erleuchtet. So bleibt auch im Ungläubigen das Licht der Synteresis unverändert und widerstrebt im allgemeinen allem Bösen. Aber weil der Ungläubige für die Glaubenswahrheiten blind ist, so erkennt das Gewissen das Handeln gegen den Glauben nicht als böse und irrt sich somit in der praktischen Schlußfolgerung. Der Widerspruch mit dem letzten Ziele kommt nicht zum Bewußtsein, und so treten keine Gewissensbisse auf [1]).

[1]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 3: Synderesis semper remurmurat malo in universali: sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari (quod

Obschon hier auf Erden nur eine unvollkommene Ruhe im Guten und somit ein unvollkommener Friede möglich ist, so ist es doch ein wahrer Friede. Der Besitz des Bösen kann aber nie einen wahren Frieden erzeugen, höchstens einen scheinbaren Frieden. Mit dem scheinbaren Gute sind immer so viele Fehler verknüpft, daß es den Willen unruhig und verwirrt zurückläßt[1]). Ruhe und Friede sind nur dort möglich, wo Ordnung herrscht, wo jeder Teil im richtigen Verhältnis zum Ganzen steht. Der Mensch ist aber Mensch besonders durch seine Wesensform. Somit kann der Mensch nur dann zu Ruhe, Friede und Einheit kommen, wenn alle Teile des Menschen sich dieser Form unterordnen, mit einem Worte, nur der Tugendhafte besitzt Ruhe und Friede. Beim Lasterhaften findet die gegenteilige Organisation des ganzen Menschen statt. Der sinnliche Teil herrscht über die Vernunft und läßt die Vernunft nur schwach und in seinem Dienste zur Herrschaft gelangen. Dadurch entsteht eine neue Einheit, deren Zentrale der sinnliche Teil des Menschen ist. Aber hier kann nie eine so vollkommene Einheit stattfinden wie bei der Herrschaft des Geistes. Der Körper ist eben geboren, um der Seele zu dienen, aber die Seele ist nicht geboren, um dem Körper zu dienen. Die Stimme der Natur und der Synteresis kann wohl überhört und geschwächt, nie aber ausgetilgt werden. Deshalb kann es hier nie eine Einheit geben. Die Materie ist das Prinzip der Vielheit und die Form gibt die Einheit. Wer daher entgegen der Synteresis und Tugend handelt und dem sinnlichen Menschen folgt, der verliert seine Einheit und moralische Persönlichkeit und damit Ruhe und Frieden[2]). Wenn ein Mensch in höchster Leidenschaft seinem Laster folgt, dann kann auch leicht der Mahnruf der Synteresis überhört werden, und der Missetäter fühlt augenblicklich keine Gewissensbisse. Der Mensch ist durch

---

nempe secundum sectam suam faciunt), hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus. Vgl. de verit. 16 a. 3 ad 2; 2 d. 24 q. 2 a. 4.

[1]) 2, 2 q. 29 a. 2 ad 3 und ad 4; 2, 2 q. 29 a. 3 ad 1.

[2]) 1, 2 q. 73 a. 1: Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quae sunt connexae; sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem. Vgl. 2, 2 q. 25 a. 7.

die Leidenschaften betrunken und hat sein moralisches Gehör verloren [1]). Im Auge bleibt die Sehkraft trotz aller Defekte und Krankheiten des Augapfels, aber sie kann ihre Tätigkeit nicht ausführen, sie kann nicht den gewünschten Effekt erreichen [2]). So geschieht dies auch bei der Synteresis. Sie behält stets ihre Sicherheit, Wahrheit, Richtigkeit und Kraft, aber gegen die Defekte des Willens und der Vernunft kann sie nicht in den Akt übergehen und ihren Zweck nicht immer erreichen. Aber mögen die Gewissensbisse infolge eines vergewaltigten Gewissens auch mehr oder weniger zum Schweigen kommen, immer erhebt die Synteresis ihren Protest und ihre ängstigende, beunruhigende Stimme gegen das Zerreißen der Einheit und der Harmonie zwischen ihrem Naturdrang und dem konkret gewählten egoistischen letzten Ziele [3]).

Die Sanktion des Gesetzes ist wesentlich mit der Erfüllung oder Mißachtung des Gesetzes verknüpft.

Der verpflichtende Charakter des Gesetzes ist nichts vom göttlichen Willen zum Gesetz Hinzugefügtes. Weil Gott mein Prinzip und Ziel ist, und ich durch Synteresis und Gewissen meine Stellung und Beziehung zu Gott erkenne, deshalb bin ich gebunden und in meinem Willen verpflichtet. Ebenso ist die Sanktion des Gesetzes nichts zum Gesetze von Gott Hinzugefügtes. Weil meine Natur infolge der Gebundenheit und Verpflichtung mit Notwendigkeit zum Ziele, zu Gott strebt, ist jedes Abweichen von dieser Ordnung ein Zerstören meiner Natur. Aber jede Natur kämpft gegen ihre Zerstörung. Und insofern in meinem Gewissen diese Zerstörung und dieser Kampf zum Bewußtsein kommt, erfolgt notwendig Unruhe und Unzufriedenheit oder Gewissensbisse, und dies nennen wir Sanktion des Gesetzes. Wir möchten hier besonders hervorheben, daß die eigentliche Sanktion des Gesetzes nicht etwas dem Gesetze Fremdes ist, das auch weg-

[1]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4: Propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. [2]) 1, 2 q. 85 a. 2 ad 3.

[3]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 3: Synderesis semper remurmurat malo in universali. — 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3: Impossibile est, quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia principia iuris naturalis, unde oportet quod remurmuret omni ei, quod contra ius naturale sit. Vgl. 2. d. 39 q. 3 a. 1 ad 5.

bleiben könnte, sondern sie ist wesentlich mit dem Gesetz verbunden, das heißt, sie fließt notwendig aus dessen Befolgung oder Mißachtung[1].

Ja selbst die Höllenstrafe ist wesentlich eine Folge der Mißachtung des Gesetzes, welches uns zur visio beatifica führen soll. Durch die Mißachtung des Gesetzes komme ich nicht in den Besitz meines Zieles und hierin, in der privatio der Anschauung Gottes besteht das Wesentliche der Höllenstrafe. Es können allerdings zur natürlichen Sanktion des Gesetzes sowohl hier auf Erden als im Jenseits durch den Gesetzgeber noch andere Strafen beigefügt werden, aber die primäre Sanktion ist mit dem Gesetze selbst verknüpft.

Weil Gott das ens subsistens ist und wir das ens participatum, deshalb finden wir uns in wesentlicher innerster Hinordnung zu Gott. Die Idee dieser Hinordnung in Gott ist das ewige Gesetz. Diese Idee nimmt Kontakt mit unserm Willen durch die Synteresis und das Gewissen. Durch diesen Kontakt wird der Wille gebunden (necessitas naturalis) und verpflichtet (necessitas conditionata). Folgen wir dieser Verpflichtung und Gebundenheit, so erfolgt in uns Einheit, Ruhe und Friede. Dieses Zustandes werde ich bewußt durch das Gewissen und daraus folgt Befriedigung und Ruhe des Gewissens. Handeln wir gegen diese Verpflichtung, so zerstören wir unsere Einheit und moralische Persönlichkeit; durch das Bewußtwerden im Gewissen erfolgt Unruhe und Unfriede, es sind Gewissensbisse. Dies ist die Sanktion des Gesetzes.

4. Kapitel.

Synteresis und Tugend.

Wir sind in der Entfaltung der Synteresis beim Gewissen und der electio stehen geblieben. Jetzt treten wir ein in das Gebiet der praktischen Ausführung (ordo executionis). Unter dem Einfluß des Gewissensurteiles und der electio im Willen

---

[1]) 3 C. G. 140: Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat. Vgl. über Sanktion 3 C. G. 139—146.

schreitet der praktische Intellekt weiter zum imperium, zum praktischen Befehl. Dem Intellekt fallen verschiedene Tätigkeiten zu. Der erste Akt, welcher alle andern beherrscht und welcher allen andern die Norm mitteilt, ist der Akt der Synteresis. Die andern Tätigkeiten des Intellektes waren das Beraten, Urteilen und Befehlen. Diese Tätigkeiten werden von der Synteresis beherrscht, jedoch nicht direkt, sondern vermittelst des rechten Willens (voluntas recta). Der rechte Wille bewegt jeweilen den praktischen Intellekt, damit er der Norm der Synteresis entsprechend handle. Durch das beständige gleichförmige Handeln entsprechend dem rechten Willen entsteht im Intellekt eine Anlage und Fertigkeit, eine Determinierung, schnell, sicher, leicht und freudig in den Akt überzugehen. Diese Veranlagung ist gleichsam eine zweite Natur des Intellektes, und wir nennen sie Tugend der Klugheit. Die Klugheit ist somit die erste Tugend, welche aus dem Samenkorn der Synteresis entsprossen ist. Die Klugheit umfaßt die ganze Geistesarbeit. Von der Synteresis, bei deren Prinzipien ihre Tätigkeit beginnt[1]), schreitet sie fort zum Gewissensakt und zum imperium[2]). Die Klugheit ist die recta ratio agibilium. Dem Befehl (imperium) der Vernunft folgt die Ausführung im Willen (usus activus). Der Wille mäßigt im angenommenen Falle den Zornesakt in meinem sinnlichen Strebevermögen entsprechend der Vernunftnorm, so daß das bonum rationis in dieser Leidenschaft bewahrt bleibt. Dies ist der usus passivus der sinnlichen Potenz, es ist die menschliche Handlung oder Tätigkeit. Hier ist wiederum ein Ziel der Synteresis erreicht. Die Synteresis hat mir befohlen, vernünftig zu leben. Indem ich die Leidenschaft hic et nunc der Vernunft unterordne, ist dieses Ziel der Synteresis verwirklicht. Ich habe einen moralischen Akt geschaffen konform der Norm der Synteresis.

Dies ist aber nicht das letzte Ziel der Synteresis. Sie will nicht nur einen normierten Akt, sondern sie will eine normierte Person schaffen. Alle Potenzen und Handlungen des Menschen will sie beständig und bleibend normieren. Die Moral ist wesentlich die Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott. Wir haben

---

[1]) 2, 2 q. 47 a. 15. [2]) 2, 2 q. 47 a. 8.

zwei Grenzpunkte, nämlich Gott und die vernünftige Kreatur. Die Distanz zwischen beiden wird durch die Bewegung während des menschlichen Lebens überbrückt. Deshalb muß die menschliche Person nicht nur in einer Handlung, sondern in allen Handlungen des ganzen menschlichen Lebens zum Ziel hinstreben [1]. Aber ein konstantes Streben der ganzen Person ist nur durch die Tugend möglich, welche uns eine neue Natur gibt, uns zur moralischen Persönlichkeit erhebt. Wie entsteht die Tugend?

Unter dem Einfluß der Synteresis hat mein Wille hic et nunc den Zorn gemäßigt. Durch den beständigen Einfluß meines rechten Willens auf das sinnliche Strebevermögen, stets nur der Vernunftnorm entsprechend in Zorn auszubrechen, entsteht in der Potenz selbst eine beständige Neigung und Fertigkeit, oder ein habitus, dieser Norm gemäß zu handeln. Diesen habitus nennen wir moralische Tugend und zwar in unserm Falle Tugend der Mäßigkeit.

Der habitus der Tugenden macht die Potenzen moralisch gut, indem er bewirkt, daß die Potenzen das bonum rationis (das Gut der Vernunft) erstreben. Das bonum rationis besteht aber in dem, was der Vernunft entsprechend geordnet ist [2]. Deshalb können wir dort überall eine Tugend finden, wo die Vernunft ordnend und mäßigend eingreift. Gewisse Fähigkeiten des Menschen gehorchen der Vernunft ohne weiteres und sicher, falls ihnen nicht ein Hindernis in den Weg gelegt wird. So bewegt sich die Hand und der Fuß auf jeden Vernunftbefehl. Andere Potenzen gehorchen jedoch nicht immer der Vernunft, sie können ihr widersprechen, wie z. B. das sinnliche Strebevermögen [3]. Damit aber eine Bewegung gut, leicht und sicher ausgeführt werde, muß nicht nur der Bewegende, sondern vor allem auch das Bewegte gut, der Bewegung entsprechend disponiert sein. Damit die Bewegung, die von der Vernunft ausgeht, in allen Potenzen richtig aufgenommen werde, ist notwendig, daß alle Poten-

---

[1] 1, 2 q. 1 a. 4.

[2] 1, 2 q. 59 a. 4: Est autem rationis bonum id, quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Vgl. de virt. in com. 1 a 8.

[3] 1, 2 q. 58 a. 2; 1 q. 81 a. 3 ad 2; 1, 2 q. 56; de virt. in com. 1 a. 12; 3 d. 23 q. 1 a. 1.

zen, welche nicht ihrer Natur nach der Vernunft sicher folgen, durch Dispositionen der Vernunft entsprechend vervollkommnet werden. Soweit die Norm der Vernunft reicht, ist die Handlung gut, deshalb muß sie bis in die letzte Ausführung der Einzelhandlung vordringen. Die Potenzen bedürfen nicht deshalb der Tugend, weil sie ohne dieselbe gar nicht nach ihrer Norm handeln könnten. Sie selbst genügen, um aus sich gute Handlungen hervorzubringen. Aber ihre Fähigkeit ist eine sehr entfernte, unvollkommene und unsichere, denn sie kann ebensogut von der Regel abweichen wie ihr folgen. Deshalb bedarf die Potenz der Tugend, welche sie determiniert, schon halbwegs in den Akt überführt, so daß sie beständig in einer gewissen nächsten Spannung zum vollkommenen Handeln sich befindet. Auch vom Gesichtspunkte des Gesetzes aus ist es notwendig, daß das Gesetz nicht nur Norm sei, sondern in den Menschen habituell verbleibe, was durch die Tugend geschieht. Denn die Gesetze gelangen in der Gewohnheit und Übung zu voller Entfaltung und Wirkung. Durch die Gewohnheit wird die verbindliche Kraft (vis constrictiva) des Gesetzes selbst vermehrt [1]). Diese Gewohnheit und Übung im Ausführen des Gesetzes ist aber nichts anderes als die Inkarnierung des Gesetzes im Menschen vermittelst der Tugend. Die Tugend ist ein Postulat des Gesetzes. Das Gesetz leitet einen lebenden, freien Menschen. An sich ist jedoch das Gesetz etwas Äußeres und Totes. Um daher den Menschen seiner Natur entsprechend zu leiten, muß das Gesetz sich im Menschen verkörpern, muß etwas Menschliches, Immanentes, Lebendiges und Freies im Menschen werden, mit einem Wort, das Gesetz muß Tugend werden. Das Gute ist der Aufbau unserer moralischen Persönlichkeit. Dieser Aufbau wird dem Ziel entsprechend geregelt und gemessen durch das Gesetz. Dieser Aufbau im Menschen, das Werden der moralischen Person, geschieht aber durch die Tugend [2]). Daher ist jede Tugend Gegenstand eines Gesetzes [3]). Jedes Gesetz und

---

[1]) 1, 2 q. 97 a. 2.

[2]) 2, 2 q. 109 a. 2: Ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Vgl. 2, 2 q. 114 a. 1.

[3]) 1, 2 q. 94 a. 3: Omnes actus virtutum sunt de lege naturali. Vgl. 1, 2 q. 100 a. 2.

jedes Gute legt uns eine Verpflichtung auf, deshalb sind wir auch zur Tugend verpflichtet. Alle Tugenden sind Gegenstand einer Verpflichtung.

Freiheit ist der Zweck des Zwanges. Das Gesetz ist etwas Totes, Äußerliches, und wer nur dem Gesetze unterstellt ist, fühlt sich stets beengt. Er muß sein Tun und Lassen darnach einrichten, das Gesetz ist eine unliebsame Schranke. Anders verhält sich die Sache beim Gerechten. Hier ist das Gesetz zur zweiten Natur, zur Tugend geworden, diese ist immanent und lebendig, ein Teil meines Ich. Wenn ich aus meiner Person heraus handle, lebendig und frei, so erfülle ich das Gesetz. Der Gerechte ist frei vom Gesetz, er ist frei vom toten, starren Gesetz und erfüllt den Inhalt des Gesetzes, das Gute aus seiner innersten Natur heraus [1]. Diese Bestimmung seiner Natur geschah durch die Tugend. Die Tugend ist wesentlich eine Determinierung der Potenz. Sie hebt aber die Freiheit nicht auf, sondern vervollkommnet sie [2], bringt sie ihrem Akte und Ziele näher und läßt uns lebendig und spontan das tun, wozu uns sonst das Gesetz zwingen würde [3].

Um die Vervollkommnung der menschlichen Freiheit durch die Tugend zu verstehen ist allerdings notwendig, daß die Freiheit richtig definiert werde. Die Freiheit ist eine Vollkommenheit, welche wesentlich aus der intellektuellen Natur hervorgeht. Die intellektuelle Natur ist universell, erstreckt sich auf alle Güter und ist nicht auf ein einzelnes, partikuläres Gut beschränkt. Solange also nicht das vollkommene, universelle Gut (Wahre) unserm Verstand und Willen offen entgegentritt, so lange werden unsere Potenzen nicht vom Objekte genötigt, und die letzte entscheidende Bestimmung zu diesem Akte und diesem Objekte kommt von innen – hierin besteht das Wesen der Freiheit. Die Natur der Freiheit besteht somit in einer aktuellen Indifferenz zu verschiedenen Objekten. Die Möglichkeit zu handeln, oder nicht zu handeln

[1] 2, 2 q. 19 a. 4: Unde cum liber sit qui causa sui est, . . . servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur: quia ex propria inclinatione movetur ad operandum.

[2] 1, 2 q. 55 a. 1 ad 2: Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii. [3] 1, 2 q. 96 a. 5 und ad 1.

gehört keineswegs zum Wesen der Freiheit, sondern ist schon eine gewisse Unvollkommenheit. Was tut nun die Tugend? Sie bestimmt unsere Potenz und bringt dieselbe dem Akte näher. Sie hebt also gerade jene Unvollkommenheit der potentiellen Indifferenz auf und nähert sich der aktuellen Indifferenz, und zwar kommt die Bestimmung von innen und nicht von außen, nicht vom Objekte. Die Tugend vervollkommnet somit die menschliche Freiheit, indem sie einesteils die Unvollkommenheit der potentiellen Indifferenz vermindert und zweitens den Menschen mehr aus seinem Innersten heraus handeln läßt; denn die Tugend bildet eine zweite Natur und läßt uns gleichsam aus der Natur heraus handeln. Je mehr dem Menschen die Möglichkeit zur Sünde genommen wird, desto vollkommener wird dessen Freiheit. Dies wird wiederum von der Tugend bewirkt, indem sie wesentlich eine Bestimmung zum Guten ist. Wir können daher mit vollem Recht sagen, je tugendhafter ein Mensch ist, desto vollkommener und freier ist er. Die Freiheit ist aber nicht das Ziel der Tugend, indem die Freiheit selbst auf die Notwendigkeit hinstrebt. Die Blume der Freiheit ist die Notwendigkeit. Die Freiheit erstrebt die ewige Glückseligkeit, immer mehr will sie im Guten erstarken, bis sie in volle Notwendigkeit im Besitz des höchsten Gutes übergeht. Die letzte Vollkommenheit, auf welche die Freiheit hinstrebt, ist die Notwendigkeit der Anschauung und Liebe Gottes. Selbst die Möglichkeit, Gott nicht zu lieben, wäre meine größte Unvollkommenheit.

Die Erfahrung lehrt uns, daß unsere vernünftigen Potenzen wirklich solche Neigungen, der Vernunft gemäß zu handeln, besitzen. Wir brauchen uns nur im Leben umzusehen, wie die Menschen in den schwierigsten praktischen Fragen oft mit Leichtigkeit das Richtige und Vernunftgemäße im Handeln finden. Ihre Potenzen besitzen das natürliche Streben zum vernunftgemäßen Handeln. Hier gilt der alte Grundsatz: Übung macht den Meister.

Die Tugend ist nichts anderes als die Aufnahme und Verkörperung des Prinzips der Synteresis „Handle vernünftig“ in den verschiedenen Potenzen. Die Tugend ist die Anlage und Bestimmung unserer Potenz, damit sie der Ver-

nunft entsprechend handle [1]). Der rechten Vernunft (ratio recta) konformiert zu sein, ist das Ziel einer jeden moralischen Tugend. Die Starkmut bewirkt z. B., daß der Mensch nicht aus Furcht oder Angst vom richtigen Vernunfturteil abgehe [2]). Und dieses Ziel ist dem Menschen durch die Synteresis vorgesteckt. Die natürliche Vernunft befiehlt nämlich jedem, daß er vernunftgemäß handle. Die Tugend ist die Schönheit und Gesundheit unserer Seele. Der Körper ist schön und gesund, wenn die einzelnen Teile ihre entsprechende Ordnung und Disposition besitzen. So erhalten auch die Kräfte der Seele durch die Tugend ihre entsprechende Disposition und die Einheit. Daher zeigt sich durch die Tugend der Adel, die Kraft und Schönheit der Seele [3]). Die Tugend ist das Hervorleuchten der Form, nämlich der Vernunft aus allen Potenzen [4]). Was ist die Tugend? Die Tugend ist das ultimum potentiae [5]). Hier wird zuerst dasjenige Tugend genannt, was eigentlich ihr Objekt ist. Doch am Objekt zeigt sich die Tugend der Potenz. Die Tugend wird nach dem Höchsten bemessen, das sie leisten kann. Durch die Tugend vermag der Mensch das Höchste zu leisten, was noch innerhalb der Grenzen seiner Kraft liegt, nämlich er vermag rasch und sicher seiner Vernunft zu folgen, vernünftig zu handeln. Das ist das summum und excellentissimum einer jeden Potenz, daß sie vernünftig handle [6]).

Die Tugend ist ein „habitus in modum naturae rationi consentaneus" [7]). Es ist die Norm der Vernunft, welche habituell in den Potenzen verbleibt. Dieser Habitus ist durch viel Übung und Gewohnheit entstanden. Dadurch erhielt die Potenz

---

[1]) 1, 2 q. 94 a. 3. [2]) 2, 2 q. 47 a. 7.

[3]) 1, 2 q. 55 a. 2 ad 1: Virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Vgl. 2, 2 q. 180 a. 2 ad 3; 1, 2 q. 27 a. 1 ad 3.

[4]) 2, 2 q. 116 a. 2 ad 2: Decor enim hominis est ex ratione. Vgl. 2, 2 q. 142 a. 2.

[5]) Com. de caelo et mundo lib. 1 lect. 25; 1, 2 q. 55 a. 1 ad 1 und a. 3.

[6]) 1, 2 q. 92 a. 1: Virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti. Vgl. 2, 2 q. 47 a. 7.

[7]) 1, 2 q. 56 a. 5; 1, 2 q. 58 a. 1 ad 3.

eine verbleibende Determinierung und Hinordnung, gleichsam eine zweite Natur [1]). Die Tugend ist ein guter Habitus unseres Geistes, durch welchen wir recht leben, und welchen niemand zum Schlechten gebrauchen kann [2]). Der Habitus wird gut genannt, weil er die Potenz entsprechend ihrer Norm und Regel determiniert. Gut ist, was der Norm, also hier der rechten Vernunft (recta ratio) entspricht. Zweck des Habitus ist entsprechend der Norm und Regel, also „recht" leben und handeln zu lassen. Dieser Habitus wird zur zweiten Natur, ein Schwergewicht zum Guten hin. Wie es jeder Natur widerspricht, daß sie sich selbst zerstöre, sich selbst entgegenhandle, so widerspricht es auch der Tugend, daß aus ihr etwas Böses, Ungeordnetes hervorgehen kann, sie kann nicht Prinzip einer schlechten Handlung sein. Auch vom Willen kann dieser Habitus als Prinzip der Handlung nicht zum Schlechten mißbraucht werden. Jede Tugend setzt in ihrem Entstehen den rechten Willen voraus. Wie die recta ratio, so ist auch die recta voluntas Ursache der habituellen Aufnahme der Norm in den vernünftigen Potenzen [3]). Der gute Wille und die gute Disposition der Tugend sind also wesentlich verknüpft und deshalb hat die Tugend zur Folge, daß der Wille vermittelst der Tugend nur gut handeln kann.

Rectificatio des Willens durch die Tugend.

Der Wille erhält in erster Linie die allgemeine rectitudo aus der Synteresis [4]). Die Synteresis entwickelt sich zur Tugend, sie schafft eine neue Anlage und Natur. Die große Aufgabe dieser Tugenden ist, den Willen zu rektifizieren. Die Synteresis rektifiziert direkt den Willen in bezug auf das Gute im allgemeinen,

---

[1]) 2 Metaph. lect. 5: Consuetudo vertitur in naturam; unde et habitus ex consuetudine generatur, qui inclinat per modum naturae. An der gleichen Stelle sagt der hl. Thomas: Consuetudo causat habitum consimilem naturae.

[2]) 1, 2 q. 55 a. 4: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur . . .

[3]) 1, 2 q. 56 a. 3, q. 57 a. 4.

[4]) 1, 2 q. 58 a. 5: Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum. Vgl. 1 q. 82 a. 1 u. 2

sie rektifiziert ihn indirekt durch die Tugenden in bezug auf bestimmte Ordnungen des moralisch Guten [1]).

Die moralische Tugend bewirkt, daß der Wille die richtigen Mittel zum Ziele auswählt, sie bewirkt eine richtige electio [2]). In der richtigen electio ist aber auch die richtige intentio (Streben nach dem Ziele) eingeschlossen; denn die electio ist ja gewissermaßen nur eine Verlängerung der intentio, ein Übertragen der intentio vom Ziel auf die Mittel. Weil im Mittel etwas dem Ziel Konformes und Entsprechendes gefunden wird, deshalb wird es angestrebt. Es ist dieselbe Bewegung, welche auf das Ziel und die Mittel geht [3]). Deshalb ist es dieselbe moralische Tugend, kraft welcher der Wille recht auf das Ziel und recht auf die Mittel strebt. Es ist dieselbe Tugend, welche den Willen rektifiziert bezüglich der intentio und der electio. Recta ratio und recta voluntas sind Ursache der Tugend, und die Tugend selbst ist eine habituelle Aufnahme dieser Normen in den vernünftigen Potenzen. Deshalb ist die rectitudo, welche durch den Willen und die Vernunft in die Tugend fließt, die eigentliche Seele der Tugend. Daher verbleibt die Tugend nur so lange in der Potenz, als der Wille selbst recht ist. Die Tugend aber trägt dazu bei, damit diese rectitudo im Willen verbleibe; sie hält alles fern, was ihn davon abbringen könnte. So hält die Mäßigkeit und die Starkmut alle Exzesse in den Leidenschaften fern, welche den Willen von seinem rechten Wege abbringen könnten. So erleuchtet die Klugheit den Willen, daß er nur zur rechten Zeit und in richtigem Maße die Potenz gebrauche. Wir haben somit bei der Tugend eine Wechselwirkung zwischen Wille und Potenz. Die Potenz wird vom rechten Willen zum guten Handeln vervollkommnet, und umgekehrt bewirkt diese habituelle Norm wieder, daß der Wille die Tugend nur ihrer Natur entsprechend gebrauche. Niemand kann klug sein, wenn er nicht die moralischen Tugenden besitzt, welche ihn bezüglich der Ziele recht disponieren [4]),

---

[1]) 1, 2 q. 65 a. 2; 1, 2 q. 57 a. 4; 1, 2 q. 58 a. 4; 1, 2 q. 66 a. 3.

[2]) 1, 2 q. 58 a. 1 ad 2; 1, 2 q. 56 a. 4 ad 4. Cajetan. Com. in 1, 2 q. 58 a. 4 und a. 5.

[3]) 2 d. 38 q. 1 a. 3.

[4]) de verit. 5 a. 1 ad 2 s. c.

wie niemand gute wissenschaftliche Beweise geben kann, wenn er sich nicht recht verhält zu den Prinzipien der Beweisführung. Deshalb wird keiner vorsichtig genannt, wenn er nicht einen rechten Willen besitzt, obschon die Vorsicht nicht im Willen ihren Sitz hat[1]). Aus dieser rechten Willensdisposition heraus kommt auch die innige Verknüpfung der Tugenden. Wenn einer nur bezüglich der Keuschheit recht disponiert ist, nicht aber bezüglich der Angst und Furcht durch die Starkmut, so geschieht es eben leicht, daß die Keuschheit der Furcht zum Opfer gebracht wird, um so jener falschen Willensdisposition, welche durch die Furcht hervorgerufen wurde, entsprechend zu handeln[2]). Die Tugend vervollkommnet somit in erster Linie die Potenz selbst und befähigt sie zu leichtem, freudigem und sicherem Handeln entsprechend der Synteresis. Sie vervollkommnet aber auch den Willen, damit er die Tugend nur der Tugend entsprechend gebrauche (virtus est habitus, quo aliquis bene utitur). Die Tugend macht den Besitzer gut und nicht nur eine einzelne Potenz. Sie gibt nicht nur das Können, sondern auch das gute Handeln. Sie macht den Menschen wirklich gut und nicht nur fähig zum Guten[3]). Sie macht den Menschen gut, weil sie eine Teilnahme ist an der moralischen Norm, und weil ihr Handeln nur dieser Norm entsprechend sein kann[4]).

Auch die nichtmoralischen Tugenden[5]) vervollkommnen die Potenz, sie geben der Potenz die Fähigkeit, gut zu handeln. So gibt die Grammatik die Fähigkeit, gut zu reden, aber sie bewirkt nicht, daß man immer gut rede, sie bewirkt nicht, daß einer die Grammatik nicht gerade zu Gotteslästerungen mißbraucht. Sie hat somit keinen Einfluß auf den Willen. Die moralischen Tugenden jedoch, welche die Inkarnierung der Synteresis sind, bewirken nicht nur, daß man gut handeln kann, sondern auch, daß man wirklich gut handle. Gerade hier haben wir

---

[1]) 1, 2 q. 58 a. 5 und ad 2.

[2]) Cajetan. Com. in 1, 2 q. 60 a. 1.

[3]) 1, 2 q. 56 a. 3: Virtus est, quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. [4]) 1, 2 q. 56 a. 4 ad 4.

[5]) Bekanntlich nennt der hl. Thomas auch die erworbenen intellektuellen Fertigkeiten Tugenden.

ein interessantes Beispiel, daß nicht alles, was der Vernunft entspricht, auch moralisch, sondern oft nur physisch gut ist[1]. Dies ist der Fall, wenn das Gute nur Bezug hat auf die Vernunft als physische Potenz oder virtus, und nicht auf die Vernunft, insofern sie vom rechten Willen und mit diesem von der Synteresis und dem göttlichen Gesetz rektifiziert ist. So sind also Gesundheit, Geistesanlagen, Wissenschaft und Kunst wohl ein Gut des Menschen, entsprechend seiner Vernunft, sie sind aber an sich kein moralisches Gut. In das moralische Gebiet können sie erst eintreten, wenn sie in irgendwelche Unterordnung unter die Normen der Moralität treten[2].

Bereitschaft des Willens (praeparatio animi).

Infolge der rectificatio, welche der Wille durch die Synteresis und durch sämtliche moralische Tugenden erfährt, ist er in steter Bereitschaft, alles Gute zu tun, sobald die Umstände es fordern. Er ist in steter Bereitschaft, jedes einzelne Tugendwerk auszuführen. Das Tugendwerk ist aber dasjenige, was von den Gesetzen erstrebt wird. Der Wille ist somit kraft seiner Rektifizierung in steter Bereitschaft, jedes Gesetz zu erfüllen. Hierin liegt schon eine gewisse Erfüllung des Gesetzes. Somit erfüllt der tugendhafte Mensch beständig alle Gesetze in praeparatione animi, oder um mit den Scholastikern zu sprechen, in actu primo. Der hl. Thomas zeigt uns bei der Lehre über die Nächstenliebe das Wesen und die Bedeutung der Bereitschaft des Willens[3]. Im allgemeinen muß jeder Mensch seine Feinde lieben, er darf sie von der allgemeinen Liebe nicht ausschließen. Niemand ist aber verpflichtet, jeden einzelnen Feind mit speziellem Liebesakt zu lieben. Dies ist auch gegen alle einzelnen Menschen nicht notwen-

---

[1] 1, 2 q. 56 a. 3.

[2] 1, 2 q. 57 a. 1, und 1, 2 q. 57 a. 3.

[3] Deshalb sagt der hl. Thomas in de malo 2 a. 2 ad 8: Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem mereretur quantum si daret per comparationem ad praemium essentiale, quod est gaudium de Deo. Vgl. 2, 2 q. 81 a. 6 ad 1: Laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Vgl. 2, 2 q. 106 a. 3 ad 5; 2, 2 q. 107 a. 1 ad 2; 3 q. 68 a. 2 ad 3; 2, 2 q. 117 a. 1 ad 3, q. 184 a. 2 ad 3.

dig und nicht möglich. Demnach gehört dies zur Tugend der Liebe secundum praeparationem animi, d. h. der Mensch muß die Willensbereitschaft besitzen, den einzelnen Feind im speziellen zu lieben, wenn die Notwendigkeit es erheischt[1]. Die Lehre der Willensbereitschaft, welche in der Moral des hl. Thomas eine erste, grundlegende Stellung einnimmt, wird nicht immer genügend gewürdigt. Jeder Mensch muß in jedem Augenblick seines Lebens alle Gesetze erfüllen. Omnes leges obligant semper. Die negativen Gesetze verpflichten auch ad semper; in allen meinen Handlungen müssen die negativen Gesetze zum Ausdruck kommen. Die positiven Gesetze verpflichten nicht ad semper. Ich kann nicht in jedem Augenblick alle positiven Gesetze wirklich in meinen äußern Handlungen vollführen. Aber was nicht aktuell geschehen kann, muß virtuell getan werden. In Gott ist die aktuell eminente und ideale Erfüllung aller Gesetze von Ewigkeit her. Der Mensch ist von Natur aus in reiner Potenz zu allen Gesetzen. In diesem Zustande darf er nicht verbleiben, sondern er muß in die virtuelle Erfüllung aller Gesetze und Räte übergehen. Sein Wille muß gleichsam vom Gesetze erfüllt sein, ein Schwergewicht zum Gesetze hin erhalten. Sobald die Klugheit erklärt: in diesem Augenblicke ist dieses, in diesem jenes Gesetz zu erfüllen, so wird es sofort erfüllt, indem die beständige Spannung und Hinneigung zum Akt übergeht. Deshalb erfüllt jeder Mensch beständig virtuell auch jene Gesetze und evangelischen Räte, welche er nach seinem Stande nicht aktuell erfüllen kann[2].

Die Synteresis hindert mich, den praktischen Zweifel einfach zu ignorieren. Es ist aber die Synteresis, welche mich vermittelst des rechten Willens und der Klugheit

---

[1] 2, 2 q. 25 a. 8: Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Vgl. 2, 2 q. 83 a. 8 und de carit. a. 8. — 2, 2 q. 25 a. 9: Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute, in speciali autem non absolute, sed secundum praeparationem animi. Vgl. 1, 2 q. 65; 2, 2 q. 124 a. 3 ad 1, q. 108 a. 1 ad 4; 3 q. 87 a. 1 ad 1; Quodlib. 6 a. 12; 2, 2 q. 106 a. 6 ad 1, a. 5 ad 1, a. 4, q. 107 a. 1 ad 2, a. 3 ad 4, q. 66 a. 2 f. Die praeparatio animi heißt oft auch bona fides oder bona conscientia.

[2] 1 q. 95 a. 3; 2, 2 q. 2 a. 5.

aus dem Zweifel zur Sicherheit und Wahrheit führt. Es ist eine Folge der ersten spekulativen Prinzipien, daß ich der erkannten Wahrheit zustimme, daß ich das Unwahre verwerfe, und daß ich meine Zustimmung suspendiere so lange, bis ich Sicherheit in der Erkenntnis habe. So ist es auch eine Wirkung der Synteresis, daß ich der klar erkannten praktischen Wahrheit zustimme, der zweifelhaften aber weder zustimme, noch sie verwerfe, und die praktische Unwahrheit abweise. Es ist gerade eine Folge der Synteresis, daß ich dem praktischen Zweifel nicht zustimmen kann, aber ich kann ihn auch nicht einfachhin ignorieren und beliebig handeln, weil er auf etwas Wahres gehen kann, und weil die Synteresis auf alles praktisch Wahre geht, wie das Kontradiktionsprinzip auf alles Sein [1]).

Aus diesem Zustand des Zweifels im praktisch Wahren kann mich nicht ein spekulatives, sondern nur ein praktisches Prinzip herausheben. Der Einfluß zum Assens muß nicht vom spekulativen Wissen, sondern vom ersten Moralprinzip der Synteresis ausgehen. Dies tut die Synteresis vermittelst der praeparatio animi oder des rechten Willens. Die ganze Bedeutung der praeparatio animi können wir mit dem hl. Thomas zusammenfassen in die Worte: Der Mensch ist einfachhin gut und zwar der ganze Mensch, wenn er einen guten Willen hat [2]). Zum ganzen Menschen gehört aber auch das menschliche Handeln. Somit ist das menschliche Handeln einfachhin gut, wenn der Mensch einen guten Willen hat. Handelt der Mensch aus dieser praeparatio animi heraus, konform dem rechten Willen, so ist er sicher, gut und wahr zu handeln. Wann und unter welchen Umständen eine bestimmte Handlung gesetzt werden muß, wann

---

[1]) 3 d. 23 q. 2 a. 2: Quando vero ratio, quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota, neque sufficit ad voluntatem terminandum, ut bonum videatur, illi parti adhaerere: tunc homo opinatur illud cui adhaeret, et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium: accipit enim unam partem cum formidine alterius, et ideo opinans non assentit.

[2]) de virt. in com. a. 7 ad 2: Homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus, quod quidem contingit per bonitatem voluntatis.

also diese praeparatio in den Akt übergehen soll, entscheidet die Klugheit. Dabei wird eine einzelne Handlung nicht nur von einem einzelnen Gesetze geleitet. Nein, die praeparatio animi erfaßt alle Gesetze der Synteresis, alle Gesetze Gottes und alle positiven Gesetze. Deshalb wird durch die Klugheit die Einzelhandlung an allen Gesetzen, an der voluntas recta gemessen. Die gute Handlung geht aus der moralischen Persönlichkeit hervor, welche durch die Tugend geschaffen wird. Wenn wir uns daher fragen, wie können wir zu einem sichern und wahren Gewissen gelangen, so haben wir hier die Antwort: Handle konform dem rechten Willen und du handelst sicher und gut. Die Wahrheit und Rektitudo des Gewissens erhalten wir aus der Konformität mit dem rechten Willen. Die Sicherheit erlangen wir durch die Tugend der Klugheit, welche dem Gewissen die verschiedensten Motive der moralischen Güte vorführt und so den firmus assensus im Gewissensurteil bewirkt.

Bei der kontingenten moralischen Handlung, hineingestellt in alle Zufälligkeiten, kommt der Intellekt aus sich oft nicht zur Sicherheit, sondern nur zur Meinung oder zum Zweifel [1]). In diesem Falle ist es rein unmöglich, daß der spekulative Intellekt zur Sicherheit und zum Assens führe, denn der einzige Beweger auf rein intellektuellem Gebiet, das Objekt bewirkt in diesem Falle aus sich keinen Assens [2]). Hier muß notwendig der zweite Beweger des Intellektes, der Wille eintreten und durch ein Motiv aus der moralischen Ordnung ergänzen, was dem Objekt an Evidenz und Bewegungskraft abgeht. Cum ratio scientiae practicae se habeat ad opposita, non movet, nisi determinetur ad unum per appetitum [3]). Die Klugheit vermittelt aus dem rechten Willen das Supplementum der Sicherheit, welches ich umsonst in meinem spekulativen Intellekt gesucht habe. Der Wille

---

[1]) 2, 2 q. 70 a. 2; 1, 2 q. 96 a. 1 ad 3. Vgl. Quodlib. 6 a. 12: Talia enim, quia in singularibus est eorum iudicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri.

[2]) de verit. 14 a. 1; 2, 2 q. 1 a. 4.

[3]) 3 de Anima lect. 15. Vgl. de virt. in com. a. 7: Voluntas imperat intellectui credendo non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti. Vgl. de verit. 14 a. 1; 2, 2 q. 11 a. 1.

ist ja rektifiziert von der Synteresis und von allen Tugenden und Gesetzen. In praeparatione animi, in der Bereitschaft des Willens erfülle ich beständig alle Gesetze und Tugenden. Aus dieser Tugendfülle heraus kommt nun die Sicherheit meines Handelns. Der Wille befiehlt mir vermittelst der Klugheit: Handle so, denn es entspricht der Gerechtigkeit oder dem Gehorsam oder der Nächstenliebe oder irgend einer anderen Tugend, welche den Willen informiert. Bei diesen moralischen Motiven, welche mich zur moralischen Sicherheit und Wahrheit führen, tritt der soziale Charakter der Moral stark in den Vordergrund. Der Mensch ist eben auch in der Moral ein animal sociale[1]). Man nimmt das Supplementum der moralischen Sicherheit sehr oft aus dem Beispiel der Heiligen, guter und auch besonders alter[2]) Leute, aus dem Rat des Beichtvaters oder aus der Direktive der Kirche[3]). Urquell der moralischen Sicherheit ist demnach die Synteresis. Die Synteresis rektifiziert meinen Willen. Die Synteresis schafft die Tugenden und meine ganze moralische Person. Aus meiner moralischen Person oder aus den Tugenden und somit in letzter Linie aus der Synteresis kommt die moralische Sicherheit im Handeln. Handle ich meiner moralischen Persönlichkeit gemäß, so handle ich sicher und unfehlbar gut und wahr, denn mein Handeln stützt sich auf die Synteresis[4]).

Auch in allen sozialen Wissenschaften verschafft mir die Synteresis in letzter Linie die moralische Sicherheit. Die Geschichtswissenschaft, der menschliche Glaube und das ganze Leben setzen in mir die docilitas, das Vertrauen auf andere, die Demut und viele andere moralische Tugenden voraus. Diese ruhen aber alle auf der Synteresis, darum verleiht mir die Synteresis auch in diesen sozialen Wissenschaften die moralische Wahrheit.

---

[1]) 1, 2 q. 90 a. 2, q. 100 a. 2. [2]) 2, 2 q. 49 a. 3.

[3]) Die docilitas ist eine der wichtigsten Tugenden, welche uns zur Sicherheit führt. Wir können uns nicht enthalten, die prachtvollen Worte des hl. Thomas über die docilitas hier anzuführen. 2, 2 q. 49 a. 3 ad 2: Docilitas sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

[4]) Quodlib. 6 a. 12 und ad 1 und ad 4.

Wir müssen noch weiter gehen! Es gibt gar keine voraussetzungslose Wissenschaft. Auch die exaktesten und spekulativsten Wissenschaften setzen die Synteresis voraus. Nicht als ob das Licht der Evidenz bei diesen Wissenschaften von der Synteresis ausgehe, nein, der habitus intellectus gibt hier Sicherheit. Aber alle Wissenschaften setzen im Forscher eine Liebe und einen Drang zur Wahrheit voraus, und dieser kommt von der Synteresis [1]. Die Synteresis gibt dem Willen die Liebe zur Wahrheit, denn das Wahre ist das Gute des Menschen, und das Gute ist zu tun. Hierin zeigt sich eine Priorität des Willens vor der Vernunft [2]. Indem der Wille der Synteresis folgt, erstrebt er alles Gute, und unter diesem Objekt ist auch die Vernunft enthalten, insofern sie eine Sache, eine bestimmte Potenz ist. Ebenso ist unter jenem Objekte des Willens die Erkenntnis selbst, die Wissenschaft und das Objekt der Wissenschaft, das Wahre enthalten, insofern dies bestimmte Güter sind [3].

Hierin hat somit die Synteresis und der Wille die Herrschaft im praktischen Menschenleben und die Priorität über alle Wissenschaften und den habitus intellectus. Insofern ist der hl. Thomas Voluntarist. Die Synteresis und der gute Wille geben die Liebe zu aller Wahrheit, sie geben die moralische Sicherheit in den sozialen und moralischen Wahrheiten. Die Synteresis vermittelt die Wahrheit und Sicherheit im Handeln besonders durch die Klugheit. Die Klugheit vereinigt das Erkenntniselement mit dem Willenselement. Hauptelement ist das Willenselement [4], denn die Wahrheit der Klugheit besteht nicht in der Übereinstimmung des Intellektes mit der Sache, sondern im praktischen Wahren, im wahren Dirigieren und Befehlen, und dieses ist wahr, wenn es mit dem rechten Willen konform ist [5]. Der Weise im praktischen Handeln ist eben der Kluge. Im ganzen menschlichen Leben wird der Kluge weise genannt, weil er die menschlichen Handlungen auf das rechte Ziel hinleitet [6].

[1] 2, 2 q. 166 a. 2.

[2] Inwiefern der Vernunft die Priorität vor dem Willen zukommt, siehe 1 q. 82 a. 3. [3] 1 q. 82 a. 4 ad 1.

[4] 2, 2 q. 47 a. 16 und ad 3.

[5] 6 Ethic. lect. 2 und 3. [6] 1 q. 1 a. 6.

Der Verstand bringt mich nur zur spekulativen Wahrheit, diese ist aber wesentlich verschieden von der praktischen Wahrheit. Die Wissenschaft ist nicht die führende Tugend meines praktischen Handelns, sondern die Klugheit [1]. Die Klugheit kommt unserm praktischen Handeln auch viel näher als die Wissenschaft, indem die Wissenschaft immer auf das Allgemeine geht, die Klugheit aber auf das Partikuläre und Kontingente [2]. Deshalb ist jedermann verpflichtet, die Klugheit zu erwerben, weil sie zum guten Handeln unbedingt notwendig ist [3]. Das Gleiche gilt von den übrigen Tugenden. Weil die Synteresis durch die Tugenden zur Sicherheit und Wahrheit führt, deshalb bin ich durch das Naturgesetz verpflichtet, die Tugenden zu erwerben [4]. Das einzige Mittel — abgesehen von der Gnade —, die Tugenden zu erwerben, ist beständiges Handeln entsprechend der Synteresis und dem guten Willen [5].

Wenn die Synteresis vermittelst der Tugend und des guten Willens meinen praktischen Intellekt zum Assens bestimmt, so habe ich praktische Wahrheit und Sicherheit, nicht aber spekulative. So kommt es, daß ich vielleicht den Großteil meiner Erkenntnis und Tätigkeit nicht unmittelbar auf das Kontradiktionsprinzip, sondern vorerst auf die Synteresis zurückführe. Meine praktische Erkenntnis kann der spekulativen Ordnung widersprechen, sie darf aber nie der Synteresis widersprechen, das heißt, sie muß immer gut sein und sich auf das bonum honestum beziehen, welches den Inhalt des Sittengesetzes bildet. Etwas kann spekulativ falsch und praktisch wahr sein. Der hl. Thomas veranschaulicht das an einem Beispiel. Ich zweifle, ob mein Nächster gut sei oder schlecht. Soll in diesem Falle des Zweifels die Wahrheit über die Liebe oder die Liebe über die Wahrheit siegen? Im spekulativen Wissen wollen wir die objektive Wahrheit über die Dinge kennen lernen. Betrachten wir daher die Person als

---

[1] 1, 2 q. 58 a. 4 und ad 2; 2, 2 q. 53 a. 2 ad 2; 2, 2 q. 31 a. 3 ad 3.

[2] 2, 2 q. 53 a. 2 ad 2, q. 47 a. 3.

[3] 2, 2 q. 53 a. 2 ad 2; 1, 2 q. 58 a. 4.

[4] 1, 2 q. 94 a. 3.

[5] 2, 2 q. 47 a. 14 ad 3; 2, 2 q. 47 a. 16 ad 2; 1. 2 q. 63 a. 2, q. 51 a. 2 und 3.

Gegenstand unseres spekulativen Wissens, z. B. in der Psychologie, so müssen wir darnach trachten, die Person zu erkennen wie sie ist, und jeder Irrtum ist ein Übel. Betrachten wir dagegen den Nächsten als moralische Persönlichkeit und wollen wir nach diesem Urteil unser praktisches Verhalten einrichten, so sind die Verhältnisse ganz geändert. Hier siegt die Liebe über die spekulative Wahrheit, die moralische Kultur über die intellektuelle. Die höchste Wahrheit in der praktischen Ordnung ist die Liebe, und diese befiehlt mir, den Nächsten so lange als gut zu betrachten und zu behandeln, bis das Gegenteil bewiesen ist. Dann handle ich sicher gut, denn ich handle konform dem rechten Willen, welcher mir Gerechtigkeit und Nächstenliebe vorschreibt. Spekulativ kann ich mich dabei sehr irren, doch der spekulative Irrtum schadet nichts beim praktischen Handeln [1]). Hier zeigt sich der gewaltige Unterschied zwischen spekulativer und praktischer Wahrheit. Die spekulative Wahrheit ist von den objektiven Dingen abhängig, und diese machen meine Erkenntnis wahr. Die praktische Wahrheit wird von mir geschaffen, wenn ich konform dem rechten Willen handle, indem die praktische Wahrheit in der Übereinstimmung mit meinem rechten Willen besteht. Deshalb liegt es stets in meiner Hand, sicher und wahr und gut zu handeln. Spekulativ können hier die verschiedensten Irrtümer unterlaufen, das ändert an meinem praktisch guten Handeln nichts. Die Tugend muß immer wahr sein. Bezüglich der kontingenten Handlung kommen wir in der spekulativen Erkenntnis gar oft nicht über die opinio hinaus. Deshalb kann sich unsere Klugheit nicht auf diese spekulative Erkenntnis stützen. Die Vollkommenheit und Wahrheit der Klugheit besteht in der Hinordnung zum Ziele. Diese Hinordnung kann in allen kontingenten Handlungen wahr sein, insofern sie ihrer Norm, dem rechten Willen entspricht. Deshalb ist die Klugheit trotz der Kontingenz ihres Objektes eine Tugend und immer wahr, weil sie immer die Handlungen konform

---

[1]) 2, 2 q. 60 a. 4 ad 2: Ipsi autem homini iudicanti falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium: sed magis pertinet ad bonum affectum. Damit schließt aber der hl. Thomas die Vorsicht keineswegs aus. Vgl 2, 2 q. 60 a. 4 ad 3.

dem rechten Willen dirigiert [1]). Würde es bezüglich dieser Handlungen ein sicheres spekulatives Wissen geben, so wäre damit die Klugheit hinfällig, und unsere Handlungen würden durch Wissenschaft und Kunst normiert, nicht aber durch die Klugheit [2]). Die Moral sucht nur praktische Wahrheit und sieht ab von der spekulativen und künstlerischen Wahrheit. Kunst und Wissenschaft suchen ihrer Natur nach nur künstlerische oder spekulative Wahrheit. Insofern Kunst und Wissenschaften aber menschliche Tätigkeiten sind, fallen sie unter die Gesetze der Synteresis und damit der Moral. Soll aus der Hand des Künstlers ein wahres Kunstwerk hervorgehen, so muß er den rechten Willen haben und dementsprechend handeln, denn die Wahrheit der Kunst besteht in einer Übereinstimmung der Handlung mit dem rechten Willen [3]). Doch in der Kunst wird der Wille nicht von der moralischen Synteresis recht disponiert (voluntas recta), sondern von der „künstlerischen Synteresis", von den Gesetzen der Kunst [4]). Jedes künstlerische Werk ist dann wahr und künstlerisch gut, wenn es konform ist dem rechten Kunstwillen, d. h. dem Willen, welcher das rechte Ziel der Kunst erstrebt [5]). Dieser Wille läßt sich von keinen spekulativen Prinzipien leiten. Mag ein Kunstwerk, spekulativ betrachtet, noch so unwahr sein — man denke an gemalte Engel in Menschengestalt mit Flügeln —, künstlerisch ist dies ohne Belang, und die künstlerische Güte des Kunstwerkes kann in höchstem Grade vorhanden sein [6]). Per accidens (vom künstlerischen Standpunkt aus) unterstellt sich die gesamte künstlerische

---

[1]) 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3.

[2]) 2, 2 q. 47 a. 2 ad 3; 2, 2 q. 47 a. 4 ad 2.

[3]) 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3.

[4]) Diese Unterscheidung von rechtem Kunstwillen und rechtem moralischen Willen ist wohl zu beachten, und wenn der hl. Thomas erklärt, es brauche zu kunstgerechtem Handeln keinen rechten Willen, so schließt er damit nur den moralisch rechten Willen aus. Vgl. 1, 2 q. 57 a. 4; 1, 2 q. 58 a. 5 ad 2; 2, 2 q. 47 a. 4 ad 2.

[5]) 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3. Wir sehen daraus ebenfalls, daß die Kunst etwas in sich Abgeschlossenes ist und nur von Kunstgesetzen regiert wird, sowohl im Künstler, der das Werk schafft, als im Künstler, der das Werk studiert. Vgl. de verit. 15 a. 4.

[6]) Eine Rede oder Poesie kann künstlerisch wahr und gut, moralisch und spekulativ jedoch falsch und schlecht sein und umgekehrt.

Tätigkeit der Synteresis und hiermit sämtlichen Moralgesetzen. Die künstlerische Tätigkeit ist nämlich, insofern sie menschliche Tätigkeit ist, eine moralische Handlung. Und vom moralischen Standpunkt aus ist diese Tätigkeit per se der Synteresis und nur per accidens den Kunstgesetzen unterworfen. Und so kann denn etwas künstlerisch Wahres, Gutes und Schönes moralisch unwahr, schlecht und unschön sein. Weil nun in bezug auf das letzte Ziel des Menschen das moralisch Gute schlechthin, das künstlerisch und spekulativ Gute nur secundum quid in Betracht kommt, deshalb dominiert die Synteresis über jede Kunst und Wissenschaft [1]).

Wie Kunst und Wissenschaft, so hat auch die Moral ihre eigenen Gesetze. Es kann etwas spekulativ wahr, aber praktisch falsch sein und umgekehrt. Nun hat hier immer die praktische Wahrheit den Vorrang, denn sie ist schlechthin gut und die spekulative und künstlerische Wahrheit ist nur secundum quid gut [2]). Daher muß sich die Moral nicht nach der Wissenschaft richten, sondern umgekehrt, die Wissenschaft ist der Moral untergeordnet. Wenn etwas spekulativ und praktisch sich widerspricht, so muß ich im Handeln mich nach dem praktisch Wahren richten. Daraus ist ohne weiteres klar, daß die Wissenschaften nicht in letzter Linie moralische Sicherheit und Wahrheit geben können. Dies ist aber auch nicht nötig, denn die Synteresis und die Tugenden genügen vollständig. Die Tugenden als Verkörperung des ewigen Gesetzes, beseelt von der Synteresis, rektifizieren unsern Willen, welcher uns dann volle Sicherheit im Handeln gibt. Die Tugenden geben uns den natürlichen goût, den Geschmack und Sinn zum Guten. Der hl. Thomas sagt: Die Kraft, etwas richtig über die Handlungen der Tugenden auszusagen, geht eigentlich hervor aus dem Besitze der Tugend (ex habitu virtutis). Deshalb urteilt z. B. der Keusche mit Sicherheit

---

[1]) Betreffs der Unterordnung von Wissenschaft und Kunst in ihrer Ausübung (in exercitio, non in specificatione) unter die Moral siehe 2, 2 q. 167 a. 1; 3 d. 35 q. 2 a. 3 ad 3; 2, 2 q. 71 a. 3 ad 1; 1, 2 q. 21 a. 2 ad 2 und q. 57 a. 3; 1 q. 22 a. 3 ad 3; de verit. 15 a. 4; 2, 2 q. 167 a. 2 ad 3.

[2]) 2, 2 q. 23 a. 7 ad 3: Scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum.

darüber, was zur Keuschheit gehöre[1]). Wer die Tugend der Keuschheit besitzt, urteilt richtig per quandam connaturalitatem ad ipsam (castitatem) über dasjenige, was zur Keuschheit gehört[2]).

Die rectitudo, welche die Hinordnung zum wahren Ziel entsprechend dem göttlichen Gesetz und der Synteresis herstellt, ist allen Tugenden gemeinsam. Das göttliche Gesetz verkörpert sich in der Synteresis und in den Tugenden, es ist das formale Element, die Seele derselben. Um gut und tugendhaft zu handeln, müssen wir entsprechend der Synteresis und den Tugenden handeln. Gott hat uns die Keime der Tugenden in der Synteresis anerschaffen. Diese müssen wir entfalten und nach ihnen leben, dann handeln wir gut und sicher. Die Vereinigung der Synteresis, der Klugheit und aller moralischen Tugenden ist das Moralsystem, welches uns im praktischen Leben leiten muß, das Moralsystem der Tugend. Der hl. Thomas kennt keine Gewissensmoral, aber er kennt eine Tugendmoral oder eine Moral der Synteresis. Das Gewissen spielt beinahe eine nebensächliche Rolle. Das Gewissen ist ein singulärer Akt, somit zufällig und kontingent. Die Synteresis und die Tugenden, mit einem Wort die moralische Person ist etwas Bleibendes und Konstantes. Die Synteresis und die Tugenden geben Sicherheit und Wahrheit. Dabei berücksichtigt der hl. Thomas mit Recht diese Faktoren als Grundlage und Hauptfaktoren. Die Moral des hl. Thomas erscheint beinahe als ein Traktat über die Tugend[3]), und das Gewissen wird nur vorübergehend berührt. Moral ist Bewegung zu

---

[1]) 2, 2 q. 60 a. 1, q. 31 a. 3 ad 3, q. 47 a. 13 ad 2, q. 2 a. 3 ad 2; 1, 2 q. 58 a. 5, q. 1 a. 7.

[2]) 2, 2 q. 45 a. 2. Vgl. 2, 2 q. 51 a. 3 ad 1. — 1, 2 q. 58 a. 5: Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem (synderesis) vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connatural recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. — 1, 2 q. 55 a. 4 ad 4: Rectitudo quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae . . . communis est omni virtuti. [3]) 2, 2 prologus.

Gott. Der zurückgelegte Weg ist die erworbene Güte, Vollkommenheit und Tugend, es ist die moralische Person. Wie aber die moralische Person ist, so handelt sie. Diese allgemeine stabile Tugend- und Synteresis-Moral wurde vielfach verlassen, und man stieg hinunter zum Partikulären, zum einzelnen Akt des Gewissens und suchte beim Gewissen die Probleme zu entscheiden. An Stelle der Tugendlehre des hl. Thomas trat eine ausgedehnte Gewissenslehre und Kasuistik [1]).

Die Synteresis ist der Samen der Tugenden und guten Handlungen, die Anlage zu unserer Glückseligkeit. Aus diesem Samen wächst der ganze Tugendbaum hervor. Die Klugheit ist der Stamm, welcher die Kraft des Wurzelstockes, der Synteresis, in die Äste und Zweige emporleitet. Dieser Stamm teilt sich in die drei mächtigen Hauptäste der Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit. Diese Hauptäste verzweigen sich immer mehr in kleinere Äste und Zweige und Zweiglein, es sind die verschiedensten Tugenden des Menschen. Aus diesen Zweigen heraus sprossen die herrlichsten Blüten, die guten Werke. Aus den Blüten der guten Werke reift die Frucht hervor, es sind die menschlichen Vollkommenheiten, bis zur höchsten Vollkommenheit, dem Vollbesitz unseres Zieles und Endes, der Glückseligkeit. Der ganze Baum aber zieht während des Wachstums seine Kraft und sein Leben aus dem Wurzelstock, der Synteresis, und die Synteresis wird genährt vom göttlichen Gesetz und von göttlicher Kraft, denn Gott ist es, der das Wachstum gibt.

---

[1]) Aus der Gewissensmoral und Kasuistik heraus erwuchsen die verschiedensten sogenannten Moralsysteme. (Vgl. Noldin, Summa theologiae moralis I[6] p. 238 ff.) Weil man oft beim einzelnen Gewissensfall keine praktische Wahrheit und Sicherheit vorfand, nahm man Zuflucht zu einem spekulativen Erkenntnisprinzip. Daß alle diese Systeme, sei es Tutiorismus, Probabiliorismus, Probabilismus oder wie sie immer heißen, dem hl. Thomas vollständig fremd sind, geht aus den obigen Darlegungen hervor. Spekulative Prinzipien können im allgemeinen weder praktische Wahrheit noch Sicherheit geben, sondern dies ist die Aufgabe der Synteresis und der Tugenden. Daß der hl. Thomas wirklich nicht Anhänger eines jener Moralsysteme ist, zeigt die Lösung einiger Kasus, die er sich vorlegt. Man vergleiche: Opusculum 12 a. 6; 4 d. 21 q. 2 a. 3 ad 3; Quodlib. 4 a. 14; 2, 2 q. 89 a. 9 ad 3; 2, 2 q. 88 a. 12 ad 2; Quodlib. 8 a. 13, 9 a. 15; 4 d. 41 q. 1 a. 5 quaestiunc. 1 ad 3. Vergleiche dazu Noldin, Summa theologiae moralis II[6] S. 570 u. I[6] S. 257[a] über das testamentum informe.

Evolution ist heute die große Losung. Evolution des Seins, Evolution der Vollkommenheiten. Das Ziel der Menschen soll in der Evolution, in der möglichst großen Entwicklung bestehen. Sei es, daß der einzelne Mensch sich zum Übermenschen, oder sei es, daß die ganze Menschheit sich zur Gottheit entwickle. Da gibt es nichts Stabiles, nichts Unveränderliches, denn das wäre ja eine Unvollkommenheit, ein Hemmschuh. Auch mit Thomas müssen wir eine Entwicklung und Evolution annehmen, aber nicht alles entwickelt sich. Die Modernen gehen hierin mit Thomas einig, daß sie eine Evolution des Menschen wollen und die Moral selbst als Evolution ansehen. Die Modernen setzen jedoch an den Anfang der Evolution eine reine Potenz und an den Schluß den Akt und die Vollkommenheit. Absolut gesprochen ist dies falsch, denn die Wirkung kann nie größer sein als die Ursache, somit kann aus einer Potenz allein nie ein Akt hervorgehen. Zur Lösung der Frage unterscheidet der hl. Thomas zwischen wirkender und potentieller oder materieller Ursache. Am Anfang der wirkenden Ursachen muß stets ein Akt stehen, etwas Vollkommenes, das seine Vollkommenheit mitteilt. Am Anfang der potentiellen und materiellen Ursachen steht allerdings die Potenz und diese entwickelt sich zur Vollkommenheit. Diese Entwicklung oder Evolution findet jedoch notwendigerweise unter dem Einfluß der wirkenden Ursache statt. Somit geht absolut gesprochen der Akt der Potenz voraus, innerhalb der Reihe der werdenden Dinge jedoch ist die Potenz früher als der Akt, und die Evolution besteht im Übergang vom Unvollkommenen zur Vollkommenheit [1]). Deshalb setzt auch die Evolution des Menschen, die Moral, einen unendlich vollkommenen Schöpfer und Vorseher voraus. Es muß einen ruhenden Pol geben, um den der Mikrokosmus des Menschen sich drehen kann. Ein solcher ruhender Pol, das Endziel all unserer Entwicklung ist außerhalb uns Gott. Er ist der reine Akt, dessen Sein die Wesenheit selbst ausmacht, ohne Möglichkeit schlechthin und daher ohne Möglichkeit, sich zu vervollkommnen oder sich zu entwickeln. Dieses Endziel zu erreichen, ist unsere Bestimmung, immer gottähnlicher werden, ist unsere Entwicklung [2]).

---

[1]) 2, 2 q. 1 a. 7 ad 3; 1, 2 q. 62 a. 4; 1 q. 85 a. 3 ad 1, q. 96 a. 1.
[2]) 1 q. 65 a. 2.

Aber diese Entwicklung muß in der Richtung zu Gott gehen, Gott ist das Ziel, das Maß und die Norm. An dieser Norm nehmen wir notwendig teil, wir müssen normiert werden, und dies geschieht durch die Synteresis und das Naturgesetz. Daher müssen beide unveränderlich und dürfen keiner Entwicklung unterworfen sein, denn sie müssen unsere Entwicklung normieren und regeln, also außerhalb derselben stehen.

Bei der Synteresis können wir einen doppelten Gesichtspunkt unterscheiden. Die Synteresis an sich ist ein natürlicher Habitus. Sobald dieser im Menschen komplett existiert, hört jede Veränderung auf. Seine Wurzel liegt in der vernünftigen Menschennatur selbst und ist demnach mit ihr unveränderlich. Diese Anlage wird durch die objektive Evidenz von Gut und Bös in den Akt übergeführt. Auch diese objektive Wahrheit ist unveränderlich, denn sie ist ein Abglanz des ewig sich gleichbleibenden Gottes [1]).

Der zweite Gesichtspunkt, unter dem wir die Synteresis betrachten können, ist ihre Entfaltung in der Erkenntnis und im Tugendleben. Hier ist natürlich die größte Entwicklung zu finden. Das von Gott in unser Herz gepflanzte Samenkorn der Synteresis soll sich entfalten zum großen Tugendbaum, der alle menschlichen Handlungen und Potenzen überschattet. Hier fordert der hl. Thomas Evolution. Der habitus intellectus und die Synteresis sind das Samenkorn für die menschliche Kultur. Je mehr die daraus entsprießenden Tugenden der spekulativen und vor allem der praktischen Ordnung sich entfalten, desto höher steigt ein Mensch in der Moral und Kultur, wir können sagen, desto mehr wird er Mensch. Was ist für den hl. Thomas die Moral anders als die Bewegung des Menschen zu Gott [2]), sie ist Evolution und Entwicklung. Ein Stillstand in dieser Evolution

[1]) 1 q. 84 a. 4 ad 1.

[2]) Prologus in 1 q. 2: Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis (q. I a. 7) est manifestum, ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.

ist unmoralisch, und je rascher und vollkommener die Evolution vor sich geht, desto vollkommener ist der Mensch. Nicht nur das einzelne Individuum soll entwickelt werden, auch die ganze menschliche Gesellschaft ist dieser Evolution zur Vervollkommnung unterworfen. In allen Menschen findet sich die Synteresis, welche der erste Ansatz zur moralischen Entwicklung ist. In der Synteresis aller Menschen liegt dasselbe Naturgesetz, und dieses verpflichtet alle Menschen, das Allgemeinwohl (bonum commune) im Auge zu halten und alle Handlungen darnach einzurichten [1]. Wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, so ist der einzelne Mensch zur menschlichen und göttlichen Gemeinschaft hingeordnet [2]. Die Evolution des Individuums vervollkommnet die Gesamtheit, und die Evolution und Vollkommenheit der Gesamtheit wird wesentlich von jedem Gesetz intendiert [3]. Deshalb ist für den hl. Thomas die Moral eine Evolution und ein Fortschreiten nicht nur des einzelnen Individuums, sondern der ganzen vernünftigen Kreatur (motus creaturae rationalis). Ausgangspunkt dieser sozialen Entwicklung ist aber die Synteresis. Bei dieser Entwicklung und Entfaltung der Synteresis können wir aber doch nicht von einer eigentlichen Veränderung reden. Wie der Baum nicht heraustritt aus der „Art" des Samens, und wie sich aus einem Apfelkern immer ein Apfelbaum entwickelt, so tritt auch der Tugendbaum nicht heraus aus der Art der Synteresis. Alle Tugenden verbleiben innerhalb der Richtigkeit und Norm der Synteresis, sie sind nur eine Entfaltung dieser Norm, eine Anwendung derselben auf die verschiedenen Potenzen.

Beziehung der Synteresis zu den hauptsächlichsten Elementen und Faktoren der Sittlichkeit.

Wir haben soeben die Entwicklung der Synteresis in den Tugenden betrachtet. Damit ist der positive Teil unserer Arbeit über die Synteresis an sich zum Abschluß gebracht. Wir haben die Synteresis in Beziehung gebracht zu Gott, Gesetz und

---

[1] 1, 2 q. 90 a. 2.

[2] 1, 2 q. 90 a. 2: Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est, quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.

[3] 1, 2 q. 100 a. 2.

zur Norm der Sittlichkeit. Wir haben sie betrachtet in ihrer Natur und in Beziehung zum Gewissen, zu Determinismus, Freiheit und Pflicht, zum guten Handeln, zur Tugend und zur moralischen Person; wir haben sie betrachtet in ihrer Beziehung zu Lohn und Strafe, zum letzten Ziel und zur Glückseligkeit.

Die Synteresis zeigt uns die enge Verknüpfung all dieser Faktoren. Die Synteresis selbst ist das Brennglas, welches die Strahlen der göttlichen Sonne auffängt und wieder über den ganzen Menschen zerstreut und alles erleuchtet und erwärmt. Wir wollen versuchen, dies kurz resümierend darzulegen.

In der Subsistenz Gottes gründen alle Faktoren der Sittlichkeit: Das Gesetz ist die Idee Gottes, welche die Beziehung des ens participatum rationale zum ens subsistens bestimmt, es ist somit Norm der Sittlichkeit. Die Synteresis ist der Kanal, durch welchen das Gesetz Gottes auf unsern Willen überfließt, sie ist der Kontakt zwischen der actio Dei und unserm Willen. Der determinismus naturalis des Willens in bezug auf die Glückseligkeit im allgemeinen ist die Wirkung, es ist die Gebundenheit des Willens durch die actio Dei (Gesetz) vermittelst der Synteresis. Das Gewissen ist der Kanal, durch welchen das göttliche Gesetz, welches habituell in der Synteresis verbleibt, auf den konkreten Willensakt überfließt, es ist der Kontakt zwischen der actio Dei und dem Willen. Das Gewissen vermittelt jedoch nicht mehr die volle actio Dei in bezug auf alles Gute (Synteresis), sondern nur eine bestimmte actio in bezug auf ein partikuläres Gut. Das Echo dieser actio Dei im Willen ist die Verbindlichkeit (obligatio). Sie wird von der actio Dei vermittelst des Gewissens hervorgerufen und heißt Pflicht. Der actio entsprechend bezieht sie sich nicht mehr auf alles Gute, sondern nur auf ein partikuläres Gut, welches dem allgemeinen Gut sich unterordnet als Mittel zum Zweck. Daher ist die Pflicht eine bedingte Notwendigkeit in Beziehung auf das Ziel, mein Wille ist nicht mehr gebunden, sondern verbunden. Die Freiheit und Verpflichtung sollen sich vereinigen zur Erreichung des Zieles. Aus der actio Dei auf meinen Verstand und Willen entsteht in mir die com-

motio, oder besser gesagt, die Mitwirkung, es ist das sittliche Handeln. Moral ist die Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott. Der motus oder das sittliche Handeln ist das Fortschreiten zum Ziel und zur Vollkommenheit, zur Seinsfülle Gottes. Daher werde ich durch jede sittliche Handlung vollkommener. Meine sittliche Persönlichkeit wächst durch die Tugend, welche die Inkarnierung der sittlichen Normen im Menschen ist. Mein prüfendes Gewissen bringt mir dieses einheitliche Streben, das Vorwärtsschreiten zum Ziel und das Besitzergreifen des Zieles zum Bewußtsein. Daraus folgt Ruhe und Frieden — Gewissensruhe —, es ist die natürliche Sanktion des Gesetzes. Kommt meine moralische Bewegung durch den Tod zum Abschluß, so habe ich mein letztes Ziel erreicht. Ich nehme Vollbesitz vom höchsten Gut und finde hierin meine Glückseligkeit. Eine unbegrenzte Gewissensruhe und ewige Freude ist der subjektive Abschluß meiner unendlichen Glückseligkeit. Das ens participatum rationale ist zurückgekehrt zum ens subsistens.

II. Hauptteil.

Die Synteresis in den verschiedenen Zuständen der menschlichen Natur.

I. Abschnitt.

Die Synteresis als Norm des Menschen im Zustande der Urgerechtigkeit.

Die Synteresis ist die natürliche sittliche Norm im Menschen. Um ihr Wesen zu ergründen, dürfen wir sie nicht nur an sich betrachten, sondern wir müssen sie auch unter den verschiedensten Einflüssen des menschlichen Lebens beobachten. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist etwas so Vollkommenes und Göttliches, daß es von Gott einer besonderen Vorsehung und Begnadigung gewürdigt wurde. Die Menschen lebten nie im Zustande der reinen Natur, sondern sie wurden von Anfang an in den Zustand der Urgerechtigkeit erhoben. In diesem Zustande besaßen sie die heiligmachende Gnade. Ihre Vernunft war vollständig Gott untergeordnet, der Vernunft gehorchten alle anderen menschlichen Kräfte, insoweit sie dazu bestimmt sind, und der Leib war ganz im Dienste der Seele[1]. Im Zustande der Urgerechtigkeit würde die Synteresis in ihrer freien Entfaltung zur moralischen Persönlichkeit von nichts gehemmt worden sein. Volle und stetige Harmonie aller seelischen und körperlichen Kräfte hätte diese Entwicklung aufs beste befördert. Der Geist wurde niemals durch die Sinne und die äußere Welt in der Betrachtung der höchsten Wahrheiten gestört, und daher wurden auch die Begriffe viel klarer und schärfer durchschaut. Der hl. Thomas sagt, daß

[1] 1 q. 95 a. 1.

die Erkenntnis der Stammeltern gleichsam eine Mittelstellung einnahm zwischen unserer jetzigen Erkenntnis und derjenigen der Heiligen im Himmel [1]). Daraus folgt, daß auch die ersten Moralprinzipien viel schärfer und klarer vor ihrem Geistesauge auftraten: Gott ist Gehorsam zu leisten. Die Existenz und Autorität Gottes war ihnen viel klarer und somit das Prinzip viel eindrucksvoller [2]). Besondere Vorzüge besaß Adam. Er hat nicht nur die Synteresis, sondern auch einen vollkommenen Habitus der Wissenschaft bei der Schöpfung erhalten [3]). Aber der hl. Thomas bemerkt ausdrücklich, daß letzteres ein persönliches Privileg des Stammvaters gewesen und nicht auf die Nachkommen vererbt worden sei [4]). Deshalb wurden Adam bei der Erschaffung zugleich von Gott die Ideen eingegossen [5]). Bei Adam war somit die Synteresis ein vollständig natürlicher Habitus und zwar nicht nur der Anlage nach, sondern nach seiner subjektiven und objektiven Seite.

Das Wissen der Menschen im Zustande der Urgerechtigkeit hat zwar nicht jede Unkenntnis, wohl aber jeden Irrtum ausgeschlossen [6]). Dies hatte seinen tieferen Grund in der Unterordnung des Menschen unter Gott. Dadurch war auch notwendigerweise eine völlige Harmonie und Unterordnung in den einzelnen menschlichen Kräften und Anlagen geschaffen [7]). Jede Täuschung im Intellekt geht jedoch aus einem Fehler in den untergeordneten Potenzen z. B. der Phantasie hervor [8]). Nach dem hl. Thomas hätten auch die Kinder Adams im Zustand der Urgerechtigkeit die Synteresis als kompletten habitus innatus von Anfang an besessen. Den Grund sieht der hl. Thomas darin, daß die Urgerechtigkeit die Tugend der Klugheit eingeschlossen habe, diese aber nicht möglich sei ohne Synteresis [9]). Die ideale, vollkommene Entwicklung der Synteresis zur moralischen Person in allen Ge-

[1]) 1 q. 94 a. 1, a. 2. [2]) 1 q. 101 a. 1 ad 3. [3]) 1 q. 94 a. 3.

[4]) 1 q. 101 a. 1 ad 1: Esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc non generabat filios similes sibi. Vgl. 2 d. 23 q. 2 a. 2; 1 q. 94 a. 3 ad 2.

[5]) 1 q. 94 a. 3 ad 1. [6]) 1 q. 94 a. 4.

[7]) 1 q. 95 a. 1. [8]) 1 q. 94 a. 4; 1 q. 85 a. 6.

[9]) 2 d. 23 q. 2 a. 2: Filii autem eius (Adae) quia cum originali iustitia nascebantur, quae sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus . . .

bieten, sowohl des Wahren als Guten, würde im Zustande der Urgerechtigkeit stattgefunden haben[1]). Keine Nebel der Sünde, keine ungeordneten Leidenschaften und schlechten Gewohnheiten hätten die Synteresis in ihrer Entfaltung gehindert. Dazu kam jedoch noch eine direkte übernatürliche Stärkung. Das Licht der Synteresis wurde verstärkt durch die Gnade, so daß es im Glaubenslicht in neuem, übernatürlichem Glanze erstrahlte[2]). „Das Gute ist zu tun, Gott ist als das letzte Ziel zu erstreben", hatte einen viel tieferen Inhalt gewonnen. Unter dem neuen Licht des Glaubens wurde Gott als das übernatürliche, letzte Ziel erkannt.

Der vollkommenen Erkenntnis folgte auch das vollkommene Wollen und Handeln. Der hl. Thomas beweist dies, indem er gleichsam die Blüte und höchste Vollkommenheit menschlicher Handlungen hervorhebt. Dies ist die vollkommene Liebe zu Gott, eine Gottesliebe, welche jede andere Liebe, auch die Selbstliebe weit übersteigt. Wir reden hier vorerst nicht von der übernatürlichen Liebe, welche aus einer gewissen Gemeinschaft mit der göttlichen Natur fließt und sich auf Gott als das Ideal unserer ewigen Glückseligkeit bezieht[3]).

Im Zustande der Urgerechtigkeit wurde Gott auch mit natürlicher Liebe über alles geliebt, insofern Gott Urheber und Ziel der ganzen Schöpfung ist. Die Beweisführung für diese Wahrheit gehört zum Schönsten, was der hl. Thomas über die Schöpfung geschrieben hat. In der vernunftlosen Schöpfung folgt der Natur das natürliche Streben. Ebenso folgt beim Menschen der natürliche Wille der Synteresis. Wir vergleichen nun das natürliche Streben der vernunftlosen Natur mit dem entsprechenden natürlichen Streben im Willen. Alles jedoch, was seiner innersten Natur nach von einem andern abhängig ist, erstrebt natürlicherweise energischer und stärker seine Ursache als sich selbst[1]).

---

ideo oportuit, quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent, quid agere et quid vitare deberent, quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem propter organorum indispositionem. Vgl. 1 q. 101 a. 1 ad 3.

[1]) 1, 2 q. 109; 1, 2 q. 91 a. 6. [2]) 1 q. 94 a. 3.

[3]) 1, 2 q. 109 a. 3 ad 1; 2, 2 qq. 23, 24, 25, 26, 27, 44.

[4]) 1 q. 60 a. 5: Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est quam in seipsum.

So sehen wir, daß der Teil sich natürlich opfert, um das Ganze zu erhalten. Unwillkürlich pariert die Hand den Schlag, um den Körper zu schützen. Der Mensch und die Engel und überhaupt jedes Geschöpf ist nun vollständig von Gott abhängig. Was der Mensch ist, hat er von Gott. Was er hat, ist Gottes Eigentum. Der Mensch ist in gewissem Sinne eine Teilnahme an der Güte Gottes und wird deshalb wie der Teil zum Ganzen zu Gott als dem „bonum universale" natürlich hingeordnet. Deshalb liebt der Mensch mit natürlicher Liebe Gott mehr als sich selbst [1]).

Wir haben bisher den Beweis besonders für die natürliche Liebe des Willens, welche aus der Synteresis hervorfließt, zur Geltung gebracht. Im Zustande der Urgerechtigkeit würde der Mensch jedoch auch mit reflexer freier Liebe Gott über alles geliebt haben. Dies erhellt klar aus den Beweisen des hl. Thomas an den angegebenen Orten. Wie die ganze Schöpfung das natürliche Schwergewicht zu Gott hin besitzt und Gott nach ihrer Art über alles liebt, so besaß auch der Mensch im Zustande der Vollkommenheit diese Liebe zu Gott. Die Synteresis ordnete jedoch nicht nur den Willen auf Gott hin, sondern sie unterstellte jede menschliche Handlung dem göttlichen Gesetze. Die höchste Liebe zu Gott war nicht bloß eine affektive, sondern eine effektive [2]). Alles was seiner Natur — die völlig Gott untergeordnet war — widersprach, konnte der Mensch meiden. Er konnte rein bleiben von jeder sowohl schweren als läßlichen Sünde. „Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und Böses; was er will, wird ihm gegeben werden" [3]). Der Mensch stand jedoch nicht hülflos vor dieser Wahl, sondern der natürliche Drang seiner Natur, vor allem das Streben der mit Gnaden gekräftigten Synteresis zog ihn zum Guten, und auch die Gnade der Ausdauer im Guten fehlte ihm nicht [4]).

In der Urgerechtigkeit waren allerdings die Menschen noch nicht im Guten absolut befestigt, denn es fehlte ihnen die direkte Anschauung Gottes, welche den Menschen unbeweglich im Guten

[1]) 1 q. 60 a. 5; Quodlib. 1 a. 8; 1, 2 q. 100 a. 2.
[2]) 1, 2 q. 109 a. 2 und a. 4.
[3]) Eccli. 15, 18; 1, 2 q. 109 a. 8.
[4]) 1, 2 q. 109 a. 10.

erhält[1]). Diese letzte Gnade und die volle Befriedigung der Synteresis sollte jedoch den Menschen im Zustande der Urgerechtigkeit nicht vorenthalten sein. Sie lebten glücklich im Paradies in göttlichen Landen, welche würdig waren Wohnstätte der Ebenbilder Gottes zu sein[2]). Hier sollte sich die moralische Person entwickeln bis zu ihrer Berufung zum ewigen geistigen Leben im Himmel[3]).

II. Abschnitt.

Die Synteresis als Norm des Menschen im Zustande der gefallenen Natur.

1. Kapitel.

Die Synteresis kann in sich weder zerstört noch geschwächt werden.

Die Synteresis ist das göttliche Licht im Menschen, eine Teilnahme an der ewigen Weisheit und Vorsehung, welche uns auf dem Weg zum Glück leitet. Die Synteresis ist der stimulus zum Guten, der nie ruht, der all unser Denken und Handeln beherrschen will, um uns immer Gott ähnlicher zu machen.

Jetzt wollen wir Umschau halten bei den Menschen, ob sie immer gemäß der Synteresis handeln. Wir müssen sagen: Nein. Der hl. Thomas erklärt sogar, daß die Menschen mehr gegen die Norm als ihr entsprechend handeln[4]). Es ist dies eine schreckliche und traurige Tatsache. Alle Geschöpfe handeln im allgemeinen ihrer Norm entsprechend; Fehler sind eine Ausnahme. Nur der Mensch, die Krone der sichtbaren Schöpfung macht eine Ausnahme. Bei ihm überwiegt die Sünde! Und doch ist die Sünde ein naturwidriges Handeln, und einzig das Gute ist

[1]) 1 q. 100 a. 2.

[2]) 1 q. 102 a. 2 s. c. [3]) 1 q. 102 a. 4.

[4]) 1, 2 q. 71 a. 2 ad 3: Plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis: Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

der edlen, vernunftbegabten Natur entsprechend. Mysterium iniquitatis! Woher dieses Mißverhältnis?

Ursache desselben ist der Dualismus in der Menschennatur. Die sinnliche Natur kämpft gegen die geistige, vernünftige, das Fleisch gegen den Geist. Jede Natur hat ihre Gesetze und Triebe. Jede menschliche Tätigkeit geht in erster Linie von der Sinnestätigkeit aus. Beim Sinnlichen bleiben aber viele Menschen stehen und nur die kleinere Zahl steigt auf zur Geistesregion. Dadurch versündigt sich aber jemand, daß er der sinnlichen Natur folgt entgegen den Normen der Vernunft. Ferner ist uns das sinnliche Gebiet, das sinnliche Gute gewissermaßen näher liegend und natürlicher als das geistig vernünftige Gebiet. Von Jugend an beschäftigten wir uns mit der sinnlichen Natur, und die gewöhnliche Arbeit bleibt bei ihr stehen. Sie ist uns mehr bekannt aus der evidenten Erfahrung unserer Sinne. Sie bewegt uns öfters und stärker, sei es in Lust und Freude, oder in Traurigkeit. Sie macht ihre Forderungen mit mehr Nachdruck geltend und zwar beständig, in Hunger und Durst, in Wohlbefinden und Leiden. Die vernünftige Natur dagegen beginnt ihre merkbare Tätigkeit erst in gewissem Alter, nur langsam und schwer und äußert sich wenig, wird schwach erkannt und bewegt uns nur schwach, sei es in Freude ob des Guten, oder im Leid wegen des Bösen.

Deshalb die merkwürdige Tatsache, daß einzig beim Menschen unter allen Kreaturen eine negative Bilanz der Sünde und Schuld zutage tritt. Rechnen wir noch die körperlichen Übel des Todes oder die Vorbereitungen zu demselben in Hunger, Durst, Leiden und Krankheiten dazu, rechnen wir dazu die geistigen Übel, besonders die Schwäche unseres Verstandes — wie schwer erkennen wir die Wahrheit und wie leicht irren wir uns, und wie oft rebellieren unsere Strebevermögen gegen unsere bessere Erkenntnis! Und doch wissen wir: Wir sind von einem allgütigen Gott geschaffen, der nur das Gute, die Harmonie und Ordnung will, der das Verdienst belohnt und die Sünde bestraft, der eine besondere Fürsorge und Vorsehung für den Menschen hat. So läßt uns denn die Vernunft leise ahnen, es war nicht immer so: peccati originalis in humano genere probabiliter quae-

dam signa apparent[1]). Und der Glaube sagt uns, daß die Unordnung und Revolution im Menschen eine Folge der Erbsünde sei. Durch die Tatsache der Existenz der Erbsünde wird die ganze Frage der Synteresis in ein neues Gebiet versetzt. Hat die Synteresis den Fall der Menschennatur bei der Sünde auch mitgemacht? Ist sie dadurch zerstört oder doch geschwächt worden? Dies sind Fragen von höchster Bedeutung, denn jeder Mensch — abgesehen von speziellen Privilegien — wird unter der Knechtschaft der Erbsünde geboren.

Als obersten Grundsatz möchten wir hier feststellen: Sobald einmal die Synteresis als vollkommener Habitus im Intellekte existiert, kann er nie mehr verloren gehen.

Die Synteresis schließt ihrer innersten Natur nach jede Veränderung und Zerstörung aus. Prinzip und Ursache jeder Veränderung ist die Möglichkeit, die possibilitas einer Sache[2]), und nur in einer Potenz, welche nicht vollständig aktuiert ist, kann ein Defekt sein[3]). Als Beispiel erwähnt der hl. Thomas die Engel, deren Wesensform vollständig aktuiert wird durch das Sein und deshalb keine Zerstörung kennt. Nach damaliger Auffassung war auch die Materie der Himmelskörper vollständig von der Wesensform informiert und konnte daher keine andern Formen aufnehmen und somit weder einer Veränderung noch einer Zerstörung unterliegen[4]).

Ähnlich geschieht es tatsächlich beim Intellekt. Das höchste, unmittelbare Prinzip, welches natürlich erkannt wird, determiniert die ganze Möglichkeit (potestas) der Vernunft und ist somit unveränderlich und unzerstörbar[5]).

---

[1]) 4 C. G. 52. Der hl. Thomas ist in dieser Beziehung Moralpessimist im Unterschied von den heutigen Vertretern der autonomen Moral und ethischen Gesellschaften. Vgl. 1 q. 49 a. 3 ad 5; 1, 2 q. 71 a. 2 ad 3; 2, 2 q. 136 a. 3 ad 1.

[2]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Principium mutationis et causa est rei possibilitas, nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam.

[3]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam.

[4]) Der hl. Thomas benutzte in sehr schöner Weise die Anschauungen der damaligen Naturwissenschaften, nicht zu philosophischen Beweisen, sondern zu Beispielen und Analogien.

[5]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Et similiter patet in intellectualibus, quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis.

Dieser Beweis für die Beständigkeit der Synteresis ist aus der Natur der Erkenntnispotenz und der Synteresis genommen. Wir können den gleichen Beweis mit dem hl. Thomas noch negativ führen, indem wir alle Feinde, welche eine Zerstörung bewirken könnten, von der Synteresis ausschließen.

Die Synteresis kann ihrer subjektiven Seite nach, insofern sie eine natürliche Kraft unseres Intellektes ist, nicht zerstört oder geschwächt werden. Obschon die Synteresis ein einheitlicher einfacher Habitus des menschlichen Intellektes ist, können wir an ihm doch zwei Elemente ins Auge fassen, nämlich die subjektive und die objektive Seite. Die subjektive Seite ist die menschliche Vernunft selbst, insofern sie die besondere Kraft der Synteresis besitzt. Die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele bedingt das sichere Bestehen der Synteresis. Die Kraft der Synteresis gehört zum Wesen des Intellektes [1]). Der Intellekt fließt aus der Natur der Seele hervor und hat die Seele als einzigen Träger [2]). Solange deshalb die Seele unzerstört bleibt, und dies bleibt sie in Ewigkeit [3]), solange muß auch die Kraft der Synteresis bestehen [4]).

Die Kraft der Synteresis ist wie der Intellekt selbst etwas Geistiges. Somit kennt sie keine Auflösung in Teile und keine Zerstörung Man kann höchstens noch von einer Zurückführung ins Nichts reden. Wie sich aber keine Natur das Sein selbst gibt, sich selbst erschaffen kann, so kann sich auch keine Natur selbst das Sein nehmen und sich ins Nichts zurückführen. Dies kann nur die absolute Macht Gottes. Deshalb besitzt der menschliche Intellekt und die Kraft der Synteresis aus sich gar keine Möglichkeit, zerstört zu werden [5]).

Schon hier erhebt sich die Frage, welchen Einfluß die Erbsünde auf die natürliche Kraft der Synteresis ausgeübt habe. Der hl. Thomas spricht vom Verluste natürlicher Güter durch die Erbsünde [6]), und so wollen wir sehen,

---

[1]) 1, 2 q. 85 a. 2; de verit. 16 a. 3. [2]) 1 q. 77 a. 6. [3]) 1 q. 75 a. 6.

[4]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 s. c.: Scintilla rationis extingui non potest lumine intellectus remanente: sed intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet . . . ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

[5]) 1 q. 75 a. 6 ad 2; 2 C. G. 55 und 79. Vgl. 1, 2 q. 53 a. 1; 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 5. [6]) 1, 2 q. 85 a. 1.

welche natürlichen Güter verloren gingen, und ob die Kraft der Synteresis dadurch auch geschädigt wurde. Nach dem hl. Thomas gibt es ein dreifaches natürliches Gut. Der menschlichen Natur kommen vor allem die wesentlichen konstitutiven Prinzipien als natürliche Güter zu (bonum naturae essentiale). Dies sind die natürlichen Prinzipien, aus welchen die Natur selbst besteht, wie Seele, Leib und die Fähigkeiten (proprietates), welche daraus hervorgehen, z. B. Verstand und Wille. Ein weiteres natürliches Gut des Menschen ist das bonum integrale. Darunter versteht der hl. Thomas vor allem die natürliche Anlage und Hinneigung des Menschen zur Tugend und zum Guten und Wahren. Zum bonum integrale gehört daher besonders die Synteresis mit der rectitudo des Willens, sowie der habitus intellectus. Der hl. Thomas kennt noch ein drittes natürliches Gut. Er nennt es ein bonum naturae superadditum und versteht darunter das Geschenk der Urgerechtigkeit [1]). Das Geschenk der Urgerechtigkeit ist an sich etwas Übernatürliches. Es ist ein donum divinitus datum humanae naturae [2]). Es kann aber natürliches Gut genannt werden, weil es nach göttlichem Ratschluß der ganzen menschlichen Natur (toti humanae naturae) [3]) verliehen war gleichsam als ein accidens naturae [4]). Als solches war es mit der Natur auf die Nachkommen zu übertragen. Und so nennt es der hl. Thomas ein bonum naturae [5]). Es entsprach aufs höchste der Menschennatur und erhob die Menschennatur aus der reinen Natur (natura pura) in den Zustand der Urgerechtigkeit (natura integra) [6]). Was bewirkte nun die Erbsünde? Die wesentlichen Güter des Menschen wurden weder zerstört, noch geschwächt. Das Geschenk der Urgerechtigkeit ging durch die Erbsünde vollständig verloren, und damit auch die besondere Erleuchtung und Kräftigung, welche die Synteresis aus der Gabe der Urgerechtigkeit schöpfte [7]). Was geschah mit dem moralischen Sinn, mit der inclinatio ad virtutem? Das Gut der Synteresis wurde durch die Erbsünde geschwächt [8]). Der hl. Thomas gibt auch sofort den Grund

---

[1]) 1, 2 q. 85 a. 1. [2]) 1, 2 q. 83 a. 2 ad 2.
[3]) 1, 2 q. 85 a. 1. [4]) 1 q. 100 a. 1. [5]) 1, 2 q. 85 a. 1.
[6]) 4 C. G. 52. [7]) 1, 2 q. 91 a. 6f.
[8]) 1, 2 q. 85 a. 1: Medium bonum naturae scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum.

an, warum und wie dies geschah. Er sagt nicht, daß die inclinatio ad virtutem in sich geschwächt wurde, sondern infolge einer entstehenden entgegengesetzten Neigung und habilitas wird die Synteresis verhindert, ihr Ziel, das bonum virtutis, zu erreichen [1]). Durch die menschlichen Handlungen entsteht eine gewisse Hinneigung zu ähnlichen Handlungen [2]). Indem daher etwas zu einem Extrem eine Hinneigung besitzt, wird die Neigung zum entgegengesetzten Extrem geschwächt.

Wir haben schon nachgewiesen, daß das bonum integrale der Synteresis unzerstörbar sei wie die Vernunft selbst, aus der es hervorgeht. Was den Menschen von Natur aus zukommt, ist allen gemeinsam und wird durch die Sünde nicht beseitigt, denn selbst in den Teufeln verbleiben die natürlichen Güter [3]). Wir können diese habilitas der Synteresis zum Guten mit der **habilitas zur Gnade** vergleichen. Diese habilitas hat eine doppelte Beziehung, nämlich ex parte radicis und ex parte termini. Sie wurzelt in der Seele und wird vervollkommnet durch die Gnade. Insofern die habilitas sich der Gnade nähert, steht sie im Gegensatz zur Schuld und wird durch die Schuld vermindert, so daß sie sich immer mehr von der Gnade entfernt. Aber insofern sie in der Seele wurzelt, steht sie nicht im Gegensatz zur Schuld, sondern ist ihr Subjekt und bleibt daher so lange in der Seele, als die Natur selbst verbleibt [4]).

So können wir denn sagen, die inclinatio naturalis zur Tugend, speziell in unserm Fall die virtus der Synteresis, wurde keineswegs in sich, sondern nur in bezug auf ihre Tätigkeit geschwächt, wie wir später noch sehen werden.

Auch nach ihrem **objektiven, inhaltlichen Teile ist die Synteresis unveränderlich und unzerstörbar.** Die Species

---

[1]) 1, 2 q. 85 a. 1. [2]) 1, 2, q. 51 a. 2. [3]) 1, 2 q. 63 a. 1 s. c.

[4]) 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 5: Illud bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est medium inter animam, quae est subiectum culpae, et gratiam, quae est oppositum culpae, scil. ipsa habilitas, quae quidem radicatur in anima et perficitur per gratiam, et ideo ex parte illa, qua accedit ad gratiam, opponitur culpae, ratione cuius per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat; sed ex parte illa, qua in substantia animae radicatur, non opponitur culpae, sed est subiectum eius: et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura.

sind nicht ein Fremdkörper im Intellekt. Aus der Species und dem Intellekt entsteht nicht etwas Drittes, sondern der informierte Intellekt selbst ist die erkannte Sache in intentionellem Sein [1]), intellectus fit omnia. Die Species nehmen daher teil an der Unbeweglichkeit und Unzerstörbarkeit des Intellektes selbst [2]). Was weder in sich, noch in seiner Ursache einem feindlichen zerstörenden Einfluß unterliegt, kann nicht zerstört werden. Die intelligiblen Species unterliegen aber, insofern sie im intellectus possibilis existieren, keinem feindlichen Einflusse [3]). Das gleiche ist der Fall bezüglich ihrer Ursache, des intellectus agens [4]). Selbst die Erkenntnis entgegengesetzter Gegenstände ist im Intellekte sich nicht widersprechend [5]). Deshalb schließt der hl. Thomas: Wenn es im intellectus possibilis einen habitus gibt, der unmittelbar vom intellectus agens verursacht ist, so ist dieser habitus vollständig unzerstörbar. Solche habitus sind aber die habitus der ersten speculativen und praktischen Prinzipien, welche somit weder durch Vergeßlichkeit, noch durch Täuschung zerstört werden können [6]). Vom Naturrecht, welches die objektive inhaltliche Seite der Synteresis bildet, erklärt der hl. Thomas daher beständig, daß es nie aus des Menschen Herz gerissen werden könne [7]).

---

[1]) 3 de Anima lect. 12: Omnino intellectus in actu est res intellecta.

[2]) 1, 2 q. 67 a. 2.

[3]) 1 q. 89 a. 5: Nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est.

[4]) 1, 2 q. 53 a. 1: Manifestum est autem, quod species intellegibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest esse aliquid contrarium.

[5]) 1 q. 75 a. 6.

[6]) 1, 2 q. 53 a. 1: Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt.

[7]) 1, 2 q. 94 a. 6: Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. In demselben Artikel in s. c. führt der hl. Thomas die Autorität des hl. Augustin an: Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.

Diese Ausführungen werden noch anschaulicher, wenn wir sehen, daß die Wissenschaft in uns verloren gehen kann und den Irrtum nicht immer ausschließt, gerade weil sie feindlichen Einflüssen (contrarium) unterliegt. Die Wissenschaft ist in uns auch ein habitus des Intellektes wie die Synteresis, aber nicht ein habitus der Prinzipien, sondern der Folgerungen (habitus conclusionum). Die Wissenschaft entsteht durch Folgerungen und Schlüsse, welche unser Verstand aus den Prämissen zieht. Die Wissenschaft unterliegt nun verschiedenen feindlichen Einflüssen und kann somit zerstört werden. Einmal können den wahren Prämissen falsche entgegengesetzt werden, sodann kann einem richtigen Vorwärtsschreiten im Schließen ein falsches entgegentreten, und in beiden Fällen wird die Wissenschaft zerstört: deceptio est corruptio scientiae [1]). Weil die Synteresis in den Begriffen selbst unmittelbar die Prinzipien schaut, und kein Schließen und keine Mittelglieder vorhanden sind, deshalb kann diese Zerstörung bei der Synteresis nicht stattfinden.

Sowohl die Synteresis als die Wissenschaft sind in ihrem Akte von der Einbildungkraft und dem sinnlichen Gedächtnis abhängig. Weil nun die Synteresis nicht zerstört werden kann, und anderseits bei jeder praktischen Erkenntnis der Begriff des Guten immer zuerst vor das Geistesauge tritt, deshalb kennt die Synteresis auch kein Vergessen [2]). Bei der Wissenschaft ist dies wiederum nicht der Fall; deshalb kann die Wissenschaft auch wieder vergessen werden. Die Wissenschaft wird zwar nicht in dem Sinn vergessen, als ob die intelligiblen Spezies aus dem Intellekt verschwinden würden [3]), sondern wie der hl. Thomas sagt: per oblivionem ex parte memorativae [4]). Die Species der Wissenschaften werden nicht beständig in jeder Erkenntnis wachgerufen, und auch ihre gegenseitigen Beziehungen sind oft sehr lose, weshalb sowohl die Species, als auch ihre Beziehungen der Vergessenheit anheimfallen können.

Die Synteresis kann somit weder dem Irrtum, noch der Vergessenheit zum Opfer fallen. Daraus geht als notwendige Folge hervor, daß sie auch nicht sündigen könne. Die rectitudo

[1]) 1, 2 q. 53 a. 1. Vgl. 1 q. 89 a. 5. [2]) 1 q. 84 a. 3.
[3]) 1 q. 79 a. 6 und a. 7. [4]) 1 q. 89 a. 5.

der Synteresis kann nie zerstört werden. Es ist dies ein Zentralgedanke, der schon aus der ganzen bisherigen Darstellung hervorleuchtet. Weil die Synteresis weder in sich, sowohl nach ihrer subjektiven Seite (dispositio), als nach ihrer objektiven Seite (species), noch auch in ihrem Subjekt (intellectus possibilis), noch in ihrer Ursache (intellectus agens) feindliche Einflüsse kennt, kann sie weder zerstört, noch vergessen werden, noch auch kann sie sich irren [1]). Das Vergessen und der Irrtum kommt in uns dem Zerstören des Wissens gleich [2]). Im praktischen Wissen folgt auf den Irrtum die Sünde, deshalb schließen wir mit dem Irrtum auch die Sünde aus. Und wenn wir in obigem nachgewiesen haben, daß die Synteresis nicht ausgetilgt und zerstört werden könne, so heißt das vor allem, sie kann nicht sündigen [3]). Dabei verstehen wir unter Sünde die Zustimmung zu etwas Bösem [4]), zu etwas, was der ewigen Norm widerspricht. Die Synteresis kann somit ihre Richtigkeit niemals verlieren. Wenn wir bedenken, daß die Synteresis eine natürliche Veranlagung ist und den hohen Zweck hat, uns die göttliche Norm zu vermitteln, so können wir sicher a priori sagen, sie kann nicht unwahr sein, sie kann nicht irren. Die Natur irrt nicht, sie führt mit Sicherheit zum Ziele. Und die göttliche Vorsehung, welche alle Dinge normiert und zum Ziele führt, kann dem Menschen keine falsche Norm mit ins Leben geben. Die Natur erstrebt in allen ihren Werken das Gute und die Entfaltung desjenigen, was durch das Wirken der Natur entsteht. Deshalb sind in allen Werken der Natur die Prinzipien unveränderlich und bleibend und bewahren immer ihre Güte und Richtigkeit [5]). In denjenigen Sachen,

---

[1]) Wir schließen hier jede Irrtumsmöglichkeit auf negativem Wege aus; warum die Synteresis immer wahr sei, haben wir bei den Prinzipien schon positiv erklärt.

[2]) 1, 2 q. 53 a. 1 s. c.: Philosophus dicit . . . quod scientiae corruptio est oblivio et deceptio.

[3]) 2 d. 39 q. 3 a. 1: Haec superior rationis scintilla, quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei, quod contra principia naturaliter sibi indita est.

[4]) de verit. 16 a. 2 s. c. sagt der hl. Thomas von der Synderesis „nunquam in malum consentit, ergo non peccat".

[5]) de verit. 16 a. 2: In omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia et rectitudinem conservantia.

welche von den Prinzipien abgeleitet werden, könnte ja keine Sicherheit und Festigkeit herrschen, wenn die Prinzipien selbst nicht fest begründet wären. Deshalb wird alles Bewegliche auf etwas erstes Unbewegtes zurückgeführt. Daher wird auch jede menschliche Erkenntnis von einer vollständig sichern Erkenntnis abgeleitet, in welcher sich kein Irrtum finden kann. Dies ist die Erkenntnis der ersten allgemeinen Prinzipien, an welcher jede andere Erkenntnis geprüft wird, und kraft deren alles Wahre angenommen und alles Falsche zurückgewiesen wird. Würde sich in diesen irgend ein Irrtum finden können, so wäre jede Sicherheit von der ganzen folgenden Erkenntnis ausgeschlossen. Damit im menschlichen Handeln eine Richtigkeit sich finden kann, ist es somit nötig, daß es ein bleibendes Prinzip gebe, welches eine unveränderliche rectitudo besitzt, an welchem alle Handlungen geprüft werden, und welches allem Bösen widerstreitet und allem Guten zustimmt[1]). Dies ist die Synteresis, deren Aufgabe es ist, dem Bösen zu widerstreiten und zum Guten hinzuneigen; und deshalb behaupten wir, daß sich in ihr keine Sünde finden könne[2]). Alles bisher Gesagte ist nur eine Ableitung und Folgerung aus der Natur der Synteresis. Die Synteresis ist ein Abglanz der göttlichen Weisheit, sie ist die Norm und rectitudo unseres Handelns, sie ist das Fundament jeder sichern praktischen Erkenntnis, sie ist das primum principium immobile, von dem alle Bewegung ausgeht und zu dem alle

---

[1]) de verit. 16 a. 2: Unde et in operibus humanis ad hoc, quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat.

[2]) de verit. 16 a. 2: Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum. Immer wieder kommt der hl. Thomas auf diese fundamentale Wahrheit zurück. de verit. 16 a. 2 s. c.: Quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi, quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit, ergo non peccat. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 5: de verit. 16 a. 2 s. c.: Bonum potest esse magis purum quam malum; quia aliquod bonum est, cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habet aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid, quod semper inclinat ad malum scilicet fomes. Ergo et aliquid erit, quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo (synderesis nunquam peccat).

Bewegung zurückkehrt, sie ist von der Natur dem Intellekt verliehen. — Deshalb ist sie unbeweglich, unveränderlich, unzerstörbar, und kann weder irren noch sündigen. Diese ewige Güte und Wahrheit der Synteresis drückt der hl. Thomas in den schönsten Bezeichnungen aus. Er nennt die Synteresis: naturalis instinctus boni [1]), murmur de malo [2]), praeambulum virtutis [3]), habitus certissimus und habitus completus [4]), rectitudo et ordo rationis [5]), aliquid perpetuae rectitudinis [6]).

Alle diese Begriffe fassen sich zusammen in dem einen Wort: Die Synteresis gehört in ganz besonderem Maße zur imago Dei im Menschen [7]).

Verbleibt die Synteresis auch nach dem Tode?

Die Synteresis ist unzerstörbar, anderseits bedarf sie stets für ihren Akt der sinnlichen Potenzen. Nach der Trennung von Leib und Seele bleiben die sinnlichen Potenzen nur mehr ihrer Kraft nach in der Seele, welche ihr Prinzip ist. Subjekt der vollen sinnlichen Potenzen war der Körper mit der Seele zugleich; somit gehen mit dem Tode die sinnlichen Potenzen schlechthin verloren [8]). Daher erhebt sich die Frage, ob denn die Synteresis mit dem Tode nicht zerstört werde. Die gleiche Frage erhebt sich bezüglich aller menschlichen Kenntnisse.

Wie das Sein, so das Handeln [9]). Die Seele hat aber im Körper eine andere Seinsweise als außerhalb des Körpers (nach dem Tode), obgleich ihre Natur dieselbe bleibt. Insofern die Seele den Körper informiert, kommt ihr die Erkenntnistätigkeit in Abhängigkeit vom Körper zu, indem sie sich den Phantasiebildern zuwenden muß, welche sich in körperlichen Organen befinden. Dieses ist die natürliche Erkenntnisweise der Seele, weil sie auch ihrem natürlichen Sein

---

[1]) 1 q. 113 a. 1 ad 3. [2]) 1 q. 79 a. 12; 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4.

[3]) de verit. 16 a. 2 ad 5; vgl. 1, 2 q. 92 a. 1 und a. 2; 1, 2 q. 51 a. 1; 2 d. 39 q. 2 a. 1.

[4]) de verit. 16 a. 2 ad 4. [5]) 1 d. 17 q. 1 a. 3.

[6]) 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 5.

[7]) 1, 2 q. 19 a. 4 ad 3; 2 d. 39 q. 3 a. 1 s. c.

[8]) 1 q. 77 a. 8.

[9]) 1 q. 89 a. 1: Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius.

folgt. Vom Körper getrennt sein, ist eine außerordentliche Seinsweise der Seele, praeter rationem suae naturae[1]). Deshalb kommt dieser neuen Seinsweise auch wieder eine Erkenntnisweise zu, welche praeter naturam ist. Und diese Erkenntnisweise besteht darin, daß die Seele nicht mehr durch Hinkehr zu den Phantasiebildern erkennt, sondern durch Spezies, welche sie aus dem göttlichen Erkenntnislicht erhält, per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter[2]). Besonders hervorheben möchten wir, daß auch alle species intelligibiles, welche wir auf Erden erworben haben, in der getrennten Seele verbleiben und diese kann der Intellekt stets erkennen. Aber die Art und Weise, wie er dieselben erkennt, hat sich verändert, denn er erkennt nicht mehr durch Rückkehr zur sinnlichen Vorstellung[3]). Deshalb müssen wir mit dem hl. Thomas schließen, daß das Wissen[4]) und die Synteresis[5]) nach dem Tode verbleiben, und daß auch das Wissen (scientia) unzerstörbar sein wird, weil es keinen feindlichen Einflüssen mehr unterliegen wird[6]). Wir werden später noch sehen, daß gerade im Himmel die Synteresis und die Wissenschaften in die höchste Vollkommenheit übergehen werden.

---

[1]) 1 q. 89 a. 1.

[2]) 1 q. 89 a. 1. Deshalb sagt der hl. Thomas 1 q. 89 a. 1 ad 3: Anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas . . ., sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae quamvis inferiori modo. Vgl. q. disp. de anima a. 15 und 4 C. G. 79.

[3]) 1 q. 89 a. 6: Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata . . ., status autem animae separatae non sit idem sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Vgl. 1, 2 q. 67 a. 2.

[4]) 1, 2 q. 67 a. 2; 1 q. 89 a. 5.

[5]) 1, 2 q. 67 a. 1 ad 3: Nach dem Tode verbleiben die Tugenden, welche in den sinnlichen Potenzen sich finden, nicht in sich, sondern „in ratione et in voluntate, in quibus sunt seminalia quaedam harum virtutum“. Vgl. 1, 2 q. 85 a. 2 ad 3. — 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 5: In damnatis manet naturalis inclinatio, quia homo naturaliter vult bonum . . . naturalis cognitio manet et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem. Vgl. de verit. 16 a. 3 ad 5; 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3.

[6]) 1 q. 89 a. 5 f.

2. Kapitel.

Die Synteresis kann von ihrem nächsten Ziele, nämlich vom Akt, abgehalten werden.

Alle Feinde und Hindernisse der Synteresis können sich nur auf das Ziel und den Terminus der Synteresis beziehen.

Die Synteresis hat ein doppeltes Ziel. Wie jeder Habitus hat sie als nächstes Ziel den eigenen Akt. Als entferntes Ziel hat sie das ganze Tugendleben des Menschen [1]). Sie ist die Anlage zur Tugend, und ihr natürlicher Terminus soll der ganze Tugendbaum in der menschlichen Seele sein.

Die ideale, vollkommene Entwicklung der Synteresis zur moralischen Person in allen Gebieten, sowohl des Wahren als Guten, würde im Zustande der Urgerechtigkeit stattgefunden haben [2]). Durch die Urgerechtigkeit beherrschte die Vernunft vollkommen die untergeordneten Seelenkräfte, und die Vernunft selbst wurde Gott untergeordnet und dadurch vervollkommnet. Diese Urgerechtigkeit wurde aber durch die Sünde des Stammvaters aufgehoben [3]). Und deshalb waren alle Seelenkräfte jener Harmonie und Ordnung beraubt. Sie wurden nicht mehr naturgemäß zur Tugend hingeordnet. Diese Auflösung der von Gott gewollten und der menschlichen Natur aufs höchste entsprechenden Ordnung heißt Verwundung der Natur (vulnus naturae) [4]). Unter Verwundung der Natur verstehen wir ganz allgemein die Beraubung eines Gutes, welches der Natur zukommen sollte (bonum debitum naturae), sei es kraft der Natur an sich, oder sei es kraft besonderen Ratschlusses Gottes [5]).

Es gibt aber vier Seelenpotenzen, welche Subjekt der Tugend sein können [6]), nämlich die Vernunft, in welcher sich die Klugheit

---

1) 1, 2 q. 85 a. 2. 2) 1, 2 q. 109; 1, 2 q. 91 a. 6.

3) 1, 2 q. 81 a. 2. 4) 1, 2 q. 85 a. 3.

5) 2 d. 30 q. 1 a. 1: Etiam ex privatione eius, quod gratis alicui conceditur, postquam concessum est, puniri dicitur aliquis. Es ist sicher, daß der jetzige Zustand der gefallenen Natur moralisch schlechter ist, als die natura pura — welche aber niemals wirklich existiert hat — gewesen wäre. Ob der jetzige Zustand auch physisch schlechter sei als jene hypothetische natura pura, ist eine bekannte Streitfrage, die wir hier übergehen. 6) 1, 2 q. 56, q. 74.

findet, der Wille mit der Gerechtigkeit, die sinnlichen Strebevermögen mit der Starkmut und der Mäßigkeit. Insofern die Vernunft der Ordnung zum Wahren entsetzt wird, haben wir die Wunde der Unkenntnis; insofern der Wille der Ordnung zum Guten entsetzt wird, haben wir die Wunde des verkehrten Willens; insofern die niedern Strebevermögen der Ordnung zur Vernunft entsetzt werden, haben wir die Wunden der Schwäche und der Begierde. Dies sind die vier Wunden, welche die Erbsünde der menschlichen Natur versetzt hat. Aber auch jede aktuelle Sünde kann dieselben vergrößern [1]. Unter den Wunden der Natur kommt hier besonders die Unkenntnis in Betracht. Dieselbe bezieht sich auf den intellectus speculativus und practicus, doch hauptsächlich auf den intellectus practicus, welcher Subjekt der Synteresis ist [2]. Nebst der Wunde der Unkenntnis, die sich in demselben Subjekt befindet, wie die Synteresis, ist besonders die Wunde der Schwäche und Begierde von Wichtigkeit. Diese Wunden werden fomes peccati genannt, und treiben den Menschen stets zur Sünde an [3]. Der hl. Thomas stellt den fomes peccati immer in Gegensatz zur Synteresis [4]. Wenn wir in der Synteresis einen moralischen Sinn besitzen, der uns immer zum Guten ermuntert, so besitzen wir im fomes peccati einen unmoralischen Sinn, der uns stets gegen die Vernunft zur Sünde antreibt. Weil dieser fomes ein bleibender Zustand ist, auch ein gewisses seminarium der Sünde und Untugend, so hat er eine gewaltige Bedeutung gegenüber der Synteresis und der moralischen Person.

Nebst diesen vier großen Schädigungen unserer Natur müssen wir noch die körperlichen und seelischen Leiden und selbst den Tod als Folge der Erbsünde und der Sünde überhaupt hervorheben; denn sie üben indirekt einen großen Einfluß auf die Tätigkeit der Synteresis aus. Der Tod ist zwar eine natürliche Mitgift des

[1] Der hl. Thomas behandelt daher diese Wunden der Natur unter den Folgen (causa finalis) der Sünde überhaupt in 1, 2 q. 85 a. 3.

[2] 1, 2 q. 85 a. 3: Per peccatum . . . ratio hebetatur praecipue in agendis. Und in demselben Artikel bringt der hl. Thomas den vulnus ignorantiae besonders in Verbindung mit der ratio, welche Sitz der Weisheit ist.

[3] 1, 2 q. 82 a. 3; 1, 2 q. 91 a. 6.

[4] 1, 2 q. 93 a. 3 ad 1; 1 q. 79 a. 12 ad 2, de verit. 16 a. 1 s. c. und ad 7, ad 11; 2 d. 24 q. 2 a. 3 s. c.; 4. Opusculum. de decem praec.

Menschen und folgt natürlich aus dem Gegensatz der Elemente, welche der Mensch in sich schließt. Dieselbe Ursache haben alle natürlichen Leiden, welche nur ein langsames Absterben oder eine Vorbereitung auf den Tod sind. Doch diese natürlichen Schwächen des Menschen waren durch das göttliche Geschenk der Urgerechtigkeit vom Menschen ferne gehalten. Und deshalb ist es eine Folge der Erbsünde, daß diese Schwächen aufgetreten sind. Die Sünde hat dem Menschen den Tod und die Leiden zugezogen [1]).

Hiermit kennen wir die Feinde, welche sich in der Menschennatur selbst gegen die Synteresis geltend machen. Es sind Unkenntnis, verkehrter Wille, vernunftwidrige sinnliche Neigungen und die verschiedenen körperlichen und seelischen Leiden. Im folgenden untersuchen wir, wie diese Faktoren ihren feindlichen Einfluß gegen die Synteresis ausüben.

Die Richtigkeit der Synteresis kann nicht zerstört werden, wenn die Synteresis in den Akt übergeht. Nun kann aber der Akt der Synteresis in dem Sinne zerstört werden, daß die Synteresis verhindert wird, überhaupt in den Akt überzugehen [2]). Der Akt der Synteresis wird nach dem hl. Thomas in denjenigen zerstört oder unmöglich gemacht, welche keinen Vernunftgebrauch haben. Dies kann geschehen infolge eines Hindernisses, welches seinen Ursprung in der Verletzung oder Krankheit körperlicher Organe besitzt, von welchen die Vernunft abhängig ist, wie dies der Fall ist bei den Geistesgestörten. Wie wir zur Entstehung der Synteresis notwendig der Sinnestätigkeit bedürfen, um die Phantasiebilder zu erwerben, so bedürfen wir bei jedem Akt der Synteresis stets des Gedächtnisses, welches die Phantasiebilder aufbewahrt [3]). Ohne Rückkehr zu den Phantasiebildern können wir hier auf Erden natürlicherweise nichts erkennen. Jeder organische Fehler, der dies verhindert, hebt somit im gleichen Maße auch den Gebrauch der Vernunft (usus

---

[1]) 2, 2 q. 164 a. 1 und a. 2; 1, 2 q. 85 a. 5; de malo 5 a. 5.

[2]) Vgl. Sylvius com. in 1 q. 79 a. 12.

[3]) 2 d. 24 q 2 a. 3: Synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodam modo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, . . . licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus.

rationis) auf[1]). In solchen organischen Störungen liegt nun der Grund der verschiedensten Geisteskrankheiten. Dies ist nicht so aufzufassen, als ob der Akt der Synteresis oder überhaupt des Intellektes eines körperlichen Organs bedürfte, sondern es ist nur eine indirekte Abhängigkeit vom Körper vorhanden Die Seele ist Wesensform und diese Verbindung mit dem Körper zeigt sich bis zu den höchsten Handlungen der Seele. Und ist der Körper unfähig zum Handeln, so hat dies auch seinen Rückschlag auf die Seele und somit auf die Synteresis.

Hier können wir kurz die schwierige Frage aufwerfen, ob es eine eigene moralische Verrücktheit gebe[2]). Krafft-Ebing (Lehrbuch der Psychiatrie[7], 1903, S. 639) entwirft von ihr das folgende Bild: „Als grellste Erscheinung dieses Defektzustandes tritt eine mehr oder weniger vollkommene, moralische Insensibilität, ein Fehlen der moralischen Urteile und ethischen Begriffe zutage, an deren Stelle die aus rein logischen Prozessen hervorgehenden Urteile des Nützlichen und Schädlichen treten. Allerdings können die Gebote des Sittengesetzes eingelernt und mnemonisch reproduzierbar sein, aber wenn sie je ins Bewußtsein eintreten, so bleiben sie von Gefühlen und Affekten unbetont und damit starre, tote Vorstellungsmassen, nutzloser Ballast für das Bewußtsein des Defektmenschen, der daraus keine Motive oder Gegenmotive für sein Tun und Lassen zu ziehen weiß.“ Diese moral insanity nennt man auch moralische Idiotie, moralische Gefühlslosigkeit, sittliche Farbenblindheit, Irresein der altruistischen Gefühle. Schon in den Namen zeigt sich natürlich die verschiedene Auffassung der sittlichen Anlage.

Daß es völlige oder teilweise moralische Idiotie, verbunden mit intellektueller Idiotie überhaupt, geben könne, ist zuzugeben.

---

[1]) 1 q. 84 a. 7; 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 3. „Gebrauch der Vernunft“ (usus rationis) geht weiter als die einfache Tätigkeit zu urteilen, und besagt wesentlich eine Herrschaft über sein Urteil, ein Urteil über das Urteil. Mancher Geistesgestörte urteilt in vielen Sachen sehr scharf, aber ist nicht mehr Herr über diese seine Urteile, non habet usum rationis. Vgl. de verit. 24 a. 1.

[2]) Die Darstellung über die moral insanity ist zum Teil entnommen aus J. Beßmer S. J. 1) Störungen im Seelenleben (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ Nr. 87) S. 95 ff., und 2) Die Grundlagen der Seelenstörungen (Herder 1906) S. 176 ff.

Die Frage ist jedoch, ob es eine moralische Idiotie gebe bei sonst normaler intellektueller Tätigkeit? Prichard definiert sie: Un trouble d'esprit qui affecte exclusivement les sentiments moraux laissant l'intelligence parfaitement intacte[1]). Beßmer erklärt, daß in den Fällen erworbener moralischer Idiotie die Intelligenz immer mit angegriffen erscheint[2]). Er kommt zum Schluß, daß nur sehr selten die Diagnose eines moralischen Irreseins erlaubt sei. Wenn sie eintrifft, so läßt sich auch zugleich ein gewisser intellektueller Schwachsinn nachweisen[3]). Aber auch vorausgesetzt, es gebe eine spezifisch moralische Idiotie, so folgt dennoch daraus nichts gegen die Existenz der Synteresis. Die menschliche Handlung, in der sich die Idiotie offenbart, ist stets etwas Singuläres und setzt einen komplizierten Prozeß von den allgemeinen Prinzipien bis zur äußern Handlung voraus. Bei den moralisch Verrückten würde sich der Fehler in irgend einem Mittelgliede dieser Folgerung geltend machen, nicht aber im obersten Prinzip der Synteresis. Zu vollständig richtiger Folgerung ist voller Vernunft- und Sinnesgebrauch vorausgesetzt. Was somit den Sinnesgebrauch aufhebt, kann in gleichem Maße auch den Vernunftgebrauch aufheben und so zur moralischen Idiotie führen[4]).

Bei den Irrsinnigen kann infolge organischer Fehler die Synteresis vollständig verhindert werden, in den Akt überzugehen. Eine ähnliche Erscheinung haben wir bei den Kindern. Vor dem Vernunftgebrauch unterstehen die Kinder nur passiv wie die Tiere dem Naturgesetz und handeln instinktgemäß. Sie besitzen die vernünftige Seele und alle ihre Potenzen, aber weil die Seele in ihrer Tätigkeit von den Organen abhängig ist, und diese Organe noch nicht genügend entwickelt sind, so können die höhern Seelenpotenzen nicht in den Akt übergehen. Das Kind hat noch keinen Vernunftgebrauch. In diesem Zustande findet sich die Synteresis beim Kind als natürliche Anlage, als virtus der menschlichen Vernunft, aber noch nicht als Erkenntnishabitus[5]). Der Habitus

---

[1]) Beßmer, Störungen S. 95.

[2]) Beßmer, Störungen S. 98.

[3]) Beßmer. Störungen S. 101; vgl. Beßmer, Grundlagen S. 178.

[4]) 1, 2 q. 77.

[5]) 1, 2 q. 94 a. 1 ad 3 und s. c; de verit. 16 a. 3; 1 q. 101.

kann ja erst entstehen, wenn die Begriffe von moralisch Gut und Bös abstrahiert sind. Das gleiche wie bei den Kindern gilt für alle jene, welche nie zum Gebrauch der Vernunft gelangen. In ihnen kann die natürliche Anlage der Synteresis nie in den Akt übergehen, denn die Begriffe gut und bös fehlen. Bei solchen Menschen können wir auch nie von einem sittlichen Leben reden. Sie bleiben im Zustand eines Kindes während ihres ganzen Lebens.

Die Synteresis kann auch verhindert werden in den Akt überzugehen durch alles, was den Vernunftgebrauch vollständig unterbindet. Dies kann geschehen durch Fieber, Delirien, völlige Trunkenheit, Schlaf usw. Besonders wichtig sind hier die Gefühle und Affekte. Die Affekte bezeichnen nach heutiger Auffassung starke Gefühle, heben jedoch mehr das Element des sinnlichen Strebevermögens als des Wahrnehmungsvermögens hervor. Die Affekte lassen sich gleichstellen mit dem Begriffe der passio bei Thomas.

Jeder Affekt geht hervor aus einer sinnlichen Vorstellung von Angenehm und Unangenehm (in imaginatione boni vel mali) [1]) und hat eine körperliche Veränderung im Gefolge. Die Affekte und damit die körperlichen Veränderungen lassen die verschiedensten Stärkegrade zu. Ist der Affekt so stark, daß er vorübergehend eine Störung im Gehirn erzeugt, so kann er für diese Zeit den usus rationis und damit den Gebrauch der Synteresis völlig unterbinden. Wir brauchen hier nur an momentanen heftigen Schmerz, Zorn, ja selbst Freude zu denken. Verbleibt diese eingetretene Störung dauernd im Gehirn, so haben wir wiederum die Krankheit des Irrsinnes, hervorgebracht durch allzustarke Affekte.

Die Leidenschaften können nicht nur durch ihren Einfluß auf den Körper und Störung der Sinnesorgane einen Einfluß auf die Synteresis ausüben, sondern auch vermittelst einer gewissen distractio.

Alle Seelenpotenzen haben ihre Wurzeln in derselben Wesenheit der Seele. Die Energie der Seele ist aber nicht unendlich. Wenn daher eine Seelenpotenz zu viel Energie in Anspruch nimmt,

[1]) 1, 2 q. 22 a. 3 s. c.

so wird diese den anderen Potenzen entzogen, so daß sie nur unvollkommen oder gar nicht mehr in den Akt übergehen können. So kann der sinnliche Wille oder die Erregung der Leidenschaft unsere Seelenkräfte in dem Maße absorbieren, daß die Synteresis gar nicht in den Akt übergehen kann [1]).

3. Kapitel.

Hindernisse, welche die Synteresis von ihrem entfernteren Ziele abhalten, damit sie sich nicht zur moralischen Person entwickelt.

Die Synteresis hat eine doppelte Beziehung: Sie wurzelt in der vernünftigen Seele und strebt, sich zur Tugend zu entfalten [2]). In bezug auf ihr Ziel, auf das bonum virtutis kann die Synteresis zerstört oder geschwächt werden, insofern ihrer Kraft ein Hindernis gesetzt wird, damit sie ihr Ziel nicht erreicht [3]).

In dieser Beziehung, nämlich bezüglich des Terminus kann die Synteresis durch die verschiedensten Sünden ins Unbestimmte geschwächt werden. In sich bleibt die Synteresis, die Anlage zur Tugend, vollständig erhalten und kann durch keine Sünde geschwächt oder aufgehoben werden [4]). Die Synteresis ist jedoch nicht unmittelbar Prinzip der Tugend. Sie bewirkt die Tugend vermittelst der praktischen partikulären Erkenntnis des Gewissens und der daraus folgenden menschlichen Handlungen. Daher kann die Synteresis im Gewissen oder in der menschlichen Handlung zerstört werden.

---

[1]) 1, 2 q. 77 a. 1: Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere.

[2]) 1, 2 q. 85 a. 2: Fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem.

[3]) 1, 2 q. 85 a. 2 ad 1: Das Gut der Natur wird nicht „per subtractionem“ vermindert, sondern „fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis“.

[4]) Vgl. 1 q. 48 a. 4.

Die Synteresis wird im Gewissen zerstört durch den Irrtum, in der menschlichen Handlung durch die Sünde.

Die Synteresis heißt unveränderlich wegen der inneren Notwendigkeit und Evidenz der Wahrheit. Diese Wahrheit bleibt unveränderlich, wenn sie auch auf die veränderlichen menschlichen Handlungen angewendet wird [1]). Das direkte Schauen der objektiven unmittelbaren Evidenz schließt jeden Zweifel und jeden Irrtum aus. In gewissen Sachen kann auch das Gewissen nie irren [2]), dann nämlich, wenn jener partikuläre Akt, auf welchen das Gewissen angewendet wird, in der Synteresis über seinen Inhalt selbst ein allgemeines Urteil besitzt. So kann in der spekulativen Wissenschaft kein Irrtum vorkommen in bezug auf jene Schlußfolgerungen, welche direkt und in denselben Begriffen von den allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden. Es täuscht sich kein Mensch in dem Urteil: Dieses Ganze ist größer als ein Teil von ihm. Hierin ist der Irrtum ausgeschlossen wie im allgemeinen Urteil selbst: Jedes Ganze ist größer als ein Teil von ihm. Ebenso erkennt jedes Gewissen mit gleicher Sicherheit den Satz: Gott ist von mir zu lieben, wie die Synteresis das Urteil mit Sicherheit erkennt: Das Gute ist zu tun. In beiden Fällen, beim spekulativen und beim praktischen Urteil war der Obersatz aus sich klar und im allgemeinen Urteilsvermögen enthalten, und auch der Untersatz war an sich klar, weil eine Wahrheit von sich selbst im Einzelfalle ausgesagt wurde. Andere Konklusionen zeigen nicht diesen nötigenden innern Zusammenhang mit den Prinzipien. Sei es daß sie ihn gar nicht besitzen, wie dies bei kontingenten, zufälligen Wahrheiten der Fall ist, oder daß wir ihn nicht erkennen [3]). Hier liegt die Grundvoraussetzung unseres Irrtums.

Bei der praktischen Erkenntnis ist die Irrtumsmöglichkeit noch viel größer. Die Prinzipien bleiben zwar auch hier sicher und unveränderlich. Auch ihre Anwendung auf das Partikuläre nimmt vielfach teil an diesen Eigenschaften. So ist es z. B. nie erlaubt, Gott zu lästern. Andere Folgerungen aus gewissen Prin-

[1]) de verit. 16 a. 1 ad 9.

[2]) de verit. 17 a. 2; vgl. 1 q. 82 a. 2.

[3]) 1 q. 82 a. 2.

zipien können sich jedoch ändern nach Zeit und Umständen [1]. Hier ist somit große Möglichkeit für den Irrtum gegeben. Dazu kommt noch, daß hier die Leidenschaften und die verdorbene Natur ihren Einfluß viel stärker geltend machen als bei den Wissenschaften. Daß unser Gewissen sich irren kann, bezeugt uns zur Genüge die tägliche Erfahrung [2]. Der Heiland macht seine Jünger auf diese Tatsache aufmerksam: „Es kommt die Stunde, daß jeder, der euch tötet, Gott einen Dienst zu tun glauben wird" [3]. Und wenn wir die Geschichte der Menschheit überschauen, so tritt uns der Irrtum mit seinen Folgen in schrecklicher Gestalt entgegen. Der Irrtum im Urteile des praktischen Intellektes kann verschiedene Ursachen haben. Ein allgemeinster Grund des Irrtums ist die Schwäche unseres Geistes, herrührend aus dem vulnus ignorantiae der Erbsünde. Ein anderer Grund kann aus dem vulnus malitiae des Willens oder aus der Verdorbenheit unserer niederen Natur, aus der Konkupiszenz [4]) kommen. Beim Urteilen gebraucht der Mensch immer einige gegebene Wahrheiten, aus denen er weitere Folgerungen und Anwendungen zieht. Nun kann es sein, daß eines von den gegebenen Urteilen, aus denen der Schluß gezogen wird, falsch ist. Dann wird natürlich auch die Folgerung falsch sein, denn die conclusio folgt immer dem schwächern Teil der Prämissen [5]. In den ersten spekulativen und praktischen Prinzipien ist jeder Irrtum ausgeschlossen. In jedem andern menschlichen Wissen kann der Irrtum sich einschleichen. Diese Kenntnisse sind mehr partikulär, sei es daß es eine sinnliche Erkenntnis sei, oder eine Erkenntnis der niederen Vernunft, welche die irdischen Dinge betrachtet, oder der höheren Vernunft, welche die göttlichen Dinge betrachtet. Denn es ist klar, daß bei der Anwendung verschiedener Urteile auf einen Akt ein Irrtum entsteht, welches immer von diesen

---

[1] 1, 2 q. 94 a. 4: In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud illos, apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.

[2] Vgl. 2 d. 39 q. 3 a. 2 und a. 3. [3] Joan. 16, 2.

[4] Vgl. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2. Diese Konkupiszenz ist zu unterscheiden vom appetitus concupiscibilis als solchem.

[5] de verit. 16 a. 2 ad 1 und ad 2.

Urteilen falsch sei. Obgleich daher in der Kenntnis der ersten Prinzipien des Naturrechts der Irrtum ausgeschlossen ist, so kann sich das Gewissen doch irren, weil in den anderen Prinzipien des menschlichen und göttlichen Rechtes der Mensch sich irren kann. Der Häretiker, dem das Gewissen vorschreibt, niemals zu schwören, hat ein irriges Gewissen, weil er meint, der Eid sei gegen das Gesetz Gottes, obgleich er ganz richtig urteilt, es sei nichts gegen Gottes Gesetz zu tun. Es kann aber auch vorkommen, daß der Intellekt aus richtigen Prämissen falsch und unvollkommen die conclusio deduziert [1]). Sowohl die falsche Schlußfolgerung als die Aufnahme falscher Prämissen geschieht besonders durch die Überstürzung unseres Urteils. Wie ein Körper von oben nach unten stürzt, ohne die dazwischen liegenden Stufen langsam zu passieren, so geschieht dies bei der Vernunft unter dem Einfluß der Leidenschaften und des verkehrten Willens. Die höchste Stufe der Seele ist die Vernunft selbst, die niederste Stufe ist die Handlung. Von der Höhe der Synteresis muß die Vernunft die verschiedensten Stufen hinuntersteigen, bis sie geordnet bei der menschlichen Handlung anlangt. Diese Stufen sind: Das Gedächtnis an das Vergangene, die Erkenntnis des Gegenwärtigen, Gewandtheit im Betrachten des Zukünftigen, richtige Schlußfolgerungen von einem zum andern, Gelehrigkeit, wodurch einer sich den Lehren erfahrener Männer unterordnet. Überspringt jedoch unsere Vernunft diese Stufen unter dem Einflusse des Willens oder der Leidenschaften, so findet eine Überstürzung, praecipitatio statt [2]). Der hl. Thomas betont aber ausdrücklich, daß diese Überstürzung nur auf das Gewissensurteil Bezug habe, nicht aber auf das Urteil der Synteresis [3]).

Ist der Irrtum im Urteil ein beabsichtigter oder verschuldeter, so ist die daraus folgende Handlung sündhaft.

---

[1]) de verit. 16 a. 2 ad 1.

[2]) 2, 2 q. 53 a. 2, a. 3; vgl. 1, 2 q. 77 a. 1, 2, 3.

[3]) de verit. 16 a. 2 ad 1: Synderesis nunquam praecipitatur in universali, sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem; et ideo non dixit simpliciter quod praecipitatur synderesis, sed quod conscientia praecipitatur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

Nach dem hl. Thomas setzt jede Sünde einen Irrtum im Intellekt voraus [1]). Der Wille geht immer auf das Gute, sei es ein wahres oder ein scheinbares Gut. Der Wille erstrebt nur dann das Böse, wenn es der Vernunft irgendwie als ein Gut erscheint. Deshalb würde der Wille niemals das Böse wollen, wenn nicht eine Unkenntnis oder ein Irrtum vorausgehen würde [2]). Da jede Sünde irgendwie aus einem Irrtum hervorgeht, so finden wir bei der Sünde die gleichen Ursachen im Menschen wie beim Irrtum: Die Unkenntnis (ignorantia), die Leidenschaft (passio) und den verkehrten Willen (malitia) [3]).

Die Sünde ist nichts anderes als ein „actus humanus malus“, ein schlechter menschlicher Akt [4]). Folgende Elemente sind somit grundlegend bei der sündhaften Handlung: sie muß eine menschliche und zweitens eine schlechte Handlung sein. Jede Handlung ist eine menschliche, insofern sie geleitet ist von Vernunft und Wille (actus voluntarius) [5]). Als solche kann sie direkt Akt des Willens selbst sein, wie das Wollen selbst (actus elicitus), oder sie kann vom Willen befohlen und von irgend einer Potenz ausgeführt werden (actus imperatus). Oben haben wir gesagt, daß die Sünde immer einen Irrtum voraussetze. Hier müssen wir sagen, daß sie ebenfalls immer ein Wissen voraussetze. Die Sünde muß wesentlich etwas Williges, ein voluntarium sein, somit eine Erkenntnis voraussetzen. Aber Irrtum und Wissen gehen dann

---

[1]) 2, 2 q. 53 a. 2: Nullum enim peccatum accidere potest, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 1; de verit. 24 a. 2.

[2]) 1, 2 q. 77 a. 2: Voluntas nunquam in malum tenderet nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Vgl. 1, 2 q. 78 a. 1 ad 1, q. 76 a. 4 ad 1, q. 58 a. 2; 2, 2 q. 35 a. 2, q. 51 a. 3 ad 2.

[3]) 1, 2 q. 78 a. 1 ad 1: Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam, qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3.

[4]) 1, 2 q. 71 a. 1 und a. 6.

[5]) 1, 2 q. 1 a. 1; 1, 2 q. 71 a. 6. Der Begriff „actus voluntarius“ würde sich am besten mit „willige“ Handlung übersetzen lassen, das „volitum“ entspricht dem „Gewollten“.

nicht auf dieselbe Sache, oder wenigstens nicht unter demselben Gesichtspunkt [1]). Der Irrtum findet sich in allen Fällen wenigstens im konkreten Gewissensurteil. Die menschliche Handlung ist aber eine schlechte, insofern sie der geforderten Normierung und des geforderten Maßes entbehrt [2]). Jede Normierung und Bemessung einer Sache besteht im Vergleiche mit einer Norm und Regel. Weicht die Sache von dieser Regel ab, so ist sie maß- und normwidrig. Die Regel des menschlichen Willens ist eine doppelte: eine nähere und homogene, nämlich die menschliche Vernunft, und eine erste und höchste Regel, nämlich das ewige Gesetz, welches gleichsam die göttliche Vernunft ist [3]). Und wie wir oben gesehen haben, ist die menschliche Vernunft insofern Norm und Regel, als sie informiert ist von der göttlichen Regel, also dank der Synteresis [4]). Was immer gegen die Natur eines Kunstwerkes gerichtet ist, ist auch gegen die Natur der Kunst selbst gerichtet, kraft welcher das Kunstwerk hervorgebracht wurde. Das ewige Gesetz verhält sich jedoch zur menschlichen Vernunftordnung, wie die Kunst zum Kunstwerk. Insofern daher Laster und Sünde gegen die menschliche Vernunftordnung sind, insofern sind sie auch gegen das ewige Gesetz [5]). Fehler („Sünde") finden sich sowohl in den natürlichen, als auch in den Handlungen der Kunst, insofern die Natur oder Kunst nicht zu dem erstrebten Ziel gelangt [6]). Was aber gemäß der Kunst oder Natur handelt,

---

[1]) de verit. 24 a. 2: Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui.

[2]) 1, 2 q. 71 a. 6: Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione. Vgl. 3 d. 23 q. 1 a. 1.

[3]) 1, 2 q. 71 a. 6. [4]) 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4. [5]) 1, 2 q. 71 a. 2 ad 4.

[6]) Wir gebrauchen hier das Wort „Sünde" ganz allgemein für jeden Defekt, wie dies auch im Lateinischen durch „peccatum" ausgedrückt wird. Daß das deutsche Wort Sünde nicht nur moralische Bedeutung habe, ersehen wir aus dessen Anwendung in dem Ausdrucke „Es ist Sünd und Schad". Ebenso sagen wir von einem Künstler, daß er sich gegen die Kunstgesetze „versündigt" habe. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3.

erreicht dann sein Ziel nicht, wenn es von Maß und Regel der richtigen Handlung abgeht. Dieses Maß und diese Regel der Handlung ist bei den Naturdingen die Neigung der Natur selbst, welche hervorfließt aus einer Form — und diese Form ist dem Ding vom Schöpfer selbst eingegossen worden —. Maß und Norm bei den Kunsthandlungen sind die Regeln der Kunst. So verhält es sich auch bei der Sünde. Regel unserer Handlungen ist das ewige Gesetz und die Synteresis; und die Sünde besteht in einem Abweichen von diesen Regeln [1]). Jede Sünde ist gegen die Synteresis, indem jede Sünde irgendwie gegen das Naturrecht ist, welches vor allem im göttlichen Intellekt sich findet, partizipative aber in der Synteresis [2]). Die Sünde ist um so größer, je allgemeiner und höher das Prinzip der Vernunft ist, von dem die Sünde abweicht [3]). Das höchste Prinzip bezieht sich auf das letzte Ziel. Die Sünde, welche direkt gegen das letzte Ziel geht, ist daher die größte. Und je nach

---

[1]) de malo 2 a. 1 und a. 2.

[2]) 1. 2 q. 71 a. 6 ad 4. Vgl. 2 d. 37 q. 1 a. 1: Peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest. Unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quae naturaliter homini convenit. Vgl. 1, 2 q. 74 a. 7. — 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 3: Quamvis autem aliquid non sit malum, quia est prohibitum lege exteriori, tamen ideo est malum, quia prohibetur lege interiori. Lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus, et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum. Quod autem contra hoc lumen est homini, est innaturale et malum, et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege. Vgl. 1, 2 q. 21 a. 1.

[3]) 2 d. 42 q. 2 a. 5: Ex parte peccati in se accidit maior vel minor gravitas peccati ex illa causa, ex qua quis actus malus secundum se dicitur. Hoc autem est secundum quod actus discordat a rectitudine rationis. Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud, quod abducit a fine illo, est discordans a ratione, et quia lex naturalis est, secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit, quod peccatum dicitur, inquantum discordat a lege aeterna, cuius expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est, sive hoc contingat ex materia circa quam peccatur, sive ex corruptione plurium vel paucarum circumstantiarum. Vgl. 1, 2 q. 73 a. 2, a. 3; 3 C. G. 139; 2 d. 37 q. 1 a. 1.

dem Grade, in dem eine Sünde der rectitudo widerspricht, bemißt sich die Schwere der Sünde. Durch die Sünde wird der Mensch gerade von den vollkommensten Zielen abgehalten. Im Zustande der Urgerechtigkeit erblickte die Synteresis ihr Ziel in vollkommener Erkenntnis der Wahrheit, in ungetrübter Liebe zu Gott, in unablässig gutem Handeln und in der Erfüllung aller Gebote [1]. Die Sünde hat diese freie Entfaltung vernichtet. Nicht nur zur Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten ist die Gnade absolut notwendig, sondern auch zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten wird sie mit moralischer Notwendigkeit gefordert. Nur schwer gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften und ist dabei beständig der Gefahr des Irrtums ausgesetzt, und doch hängt von der Erkenntnis dieser Wahrheiten das menschliche Seelenheil ab [2]. Der Grund liegt eben darin, daß eine kranke und verwundete Natur nicht mehr dasselbe zu leisten vermag, wie eine gesunde [3].

Wie die Synteresis in der Entwicklung der Kenntnis geschwächt ist, so ist es ihr auch unmöglich, den Willen beständig auf das Gute hin zu richten. Die Liebe zu Gott über alles ist jeder Natur eigen, den Engeln und Menschen und selbst den leblosen Geschöpfen, insoweit letztere deren fähig sind [4]. Auch in dieser schönsten und höchsten Blüte der Synteresis wurde der Mensch geschwächt. Es handelt sich hier nicht nur um die affektive Liebe, sondern vor allem um die effektive Liebe, welche alle Handlungen des ganzen Lebens auf Gott als das höchste Ziel und Ideal hinrichtet. Im Zustande der gefallenen Natur kann jedoch der Mensch ohne Gnade nicht mehr das ganze moralische Gut in seiner Gesamtheit erfüllen [5], er kann nicht mehr alle Gesetze Gottes in ihrer Gesamtheit beobachten [6].

Zwar drängt die Synteresis auch im Zustande der gefallenen Natur immer zur Erfüllung alles Guten und aller Gesetze, aber während sie ihre Kräfte einem Gute zuwendet oder gegen eine Versuchung ankämpft, wird sie leicht von einer andern Leiden-

---

[1] 1, 2 q. 109.

[2] 1 q. 1 a. 1; 2, 2 q. 2 a. 4; 1 C. G. 4; 3 C. G. 52; de verit. 14 a. 10; 3 d. 24 q. 1 a. 3. [3] 1, 2 q. 109 a. 2.

[4] 1, 2 q. 109 a. 3. [5] 1, 2 q. 109 a. 2. [6] 1, 2 q. 109 a. 4.

schaft überrascht und besiegt [1]). Die Synteresis ist das Prinzip der geistigen Ordnung, Harmonie und Schönheit im Menschen. Durch die Sünde wurde diese Harmonie zerstört. An Stelle der Schönheit trat die Makel der Sünde, welche sowohl den Gnadenglanz als die natürliche Schönheit der Seele zerstörte. Die menschliche Kenntnis wurde verfinstert und in die Strebevermögen Unordnung gebracht. Das Ideal der ewigen Glückseligkeit wurde dem Bereiche der Synteresis entrückt, so sehr sie auch beständig darnach schmachtete, und an Stelle dieses Ideals trat die ewige Verwerfung und Verurteilung [2]).

Die Sünde zerstört die Kraft der Synteresis. Diese kann nicht im allgemeinen Urteil als solchem zerstört werden, sondern in der Anwendung. Die Synteresis ist das seminarium virtutum, möchte also allen der Vernunft unterworfenen Potenzen den Tugendhabitus verleihen. Die Sünde zerstört die Anlage (inclinatio) zur Tugend in den Potenzen und erzeugt an ihrer Stelle der Synteresis widersprechende habitus und Neigungen. Jede Neigung legt jedoch die entgegengesetzte Neigung lahm, und so kann es kommen, daß durch beständiges Sündigen jede Entwicklung der Synteresis zur moralischen Person gehemmt ist.

Aus gutem, der moralischen Norm entsprechendem Handeln entstehen in den vernünftigen Potenzen Dispositionen und habitus, welche den Potenzen eine beständige Richtung nach der Norm geben. Wenn ein Mensch dagegen lange Zeit immer dieser Norm entgegenhandelt, so entstehen in ihm Dispositionen und habitus, welche der Norm widersprechen und zum bösen Handeln hinneigen. Diese habitus nennen wir vitia (Laster) [3]).

Das Laster ist das Gegenteil der Tugend. Die Tugend einer jeden Sache besteht darin, daß die Sache entsprechend ihrer Natur gut disponiert sei. Deshalb besteht das Laster darin, daß die Sache ihrer Natur widersprechend disponiert sei. Das Gut des Menschen besteht nun in einem vernunftgemäßen Sein, und sein Übel in einem der Vernunft widerstrebenden Sein. Wie nun die Tugend ein Gut ist, weil der vernünftigen Natur des Menschen

---

[1]) 1, 2 q. 109 a. 8. [2]) 1, 2 q. 109 a. 7. [3]) 1, 2 q. 71.

entsprechend, so ist das Laster ein Übel, weil der vernünftigen Menschennatur widersprechend [1]). Aber die Synteresis bleibt unter all diesen verkehrten und sündhaften Neigungen intakt. Der hl. Thomas vergleicht dies sehr schön mit der Durchsichtigkeit eines Körpers. Diese Eigenschaft bleibt, ob auch der Körper noch so sehr von Nebeln umhüllt ist. Diese Nebel können nur das aktuelle Aufnehmen von Strahlen verhindern, niemals aber die Geneigtheit des Körpers, die Strahlen durchzulassen. So kann auch die Geneigtheit der Synteresis zum Guten durch keine Finsternis der Sünde aufgehoben werden, wohl kann ihre Ausstrahlung durch die gesetzten Hindernisse geschwächt werden [2]).

Der hl. Thomas vergleicht diesen Zustand des Sünders geradezu mit der Trunkenheit. Wegen der verkehrten Dispositionen, der Laster und des Ansturmes der Leidenschaften ist die Seele gleichsam betrunken (inebriata passione) [3]). Wenn man einen solchen Menschen fragen würde, ob die Unmäßigkeit etwas Gutes sei, so würde er antworten: Nein. Aber wegen seiner Laster und des Ansturmes der Leidenschaft urteilt er im konkreten Fall, diese konkrete Unmäßigkeit sei gut, eben weil sie seiner Disposition entspricht [4]).

Die Synteresis durchdringt den ganzen Menschen mit dem Licht der Vernunft. Sie prägt allen Potenzen ihr eigenes Bild auf, und dies ist das Abbild Gottes. Sie fügt dem Temperament des Menschen den Charakter bei und zwar den Charakter der moralischen Person und der Gottähnlichkeit. Die Synteresis macht den Menschen zum vollen Menschen und zum Menschen Gottes. Das ist wahre Kultur, Fortschritt und Errungenschaft! Stellen wir diesem Kulturmenschen den Menschen der Sünde gegenüber. Die Anlage der Sinnlichkeit, der fomes peccati, entwickelt sich in ihm zur unmoralischen Persönlichkeit. Er strebt nicht nach oben, nicht nach Gott

---

[1]) 1, 2 q. 71 a. 2.

[2]) 1, 2 q. 93 a. 6: Ipsa naturalis cognitio boni in eis (scl. in malis) obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. Vgl. 1, 2 q. 85 a. 2.

[3]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4.

[4]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4: Sicut ebrii dicunt verba sapientium exterius, quae tamen interius non intilligunt.

und der Vollkommenheit, sondern nach unten, nach dem Sinnlichen, Materiellen und Niedrigen. Der fomes peccati drückt ebenfalls dem ganzen Menschen sein Bild auf, aber nicht dasjenige Gottes, sondern wie der hl. Thomas mit der Hl. Schrift sagt, das Bild eines Tieres[1]). Die Sünde ist also der eigentliche Gegensatz von Kultur, sie ist Rückschritt, Verkümmerung und Entartung des Menschengeschlechtes. Die wahre Kultur erhebt den Menschen zu Gott, das Ideal ist der Gottmensch Jesus Christus. Der göttliche Adelstitel wird durch die Sünde vom Menschen genommen. Er wird in die Ketten des Sklaven geschmiedet[2]). Hier gilt allgemein der Grundsatz: Der Handlung folgt das Sein, denn meine Handlung soll meine moralische Persönlichkeit schaffen. Handle ich tierisch, so werde ich zum Tier; handle ich göttlich, so werde ich Gott ähnlich. Mensch ohne Gott, Moral ohne Gott, Kultur ohne Gott sind Widersprüche in sich. Der Mensch ist Mensch durch das Ebenbild Gottes und wird Übermensch durch die Vervollkommnung dieses Ebenbildes. Moral ist Bewegung des Menschen zu Gott. Ohne Gott hat somit diese Bewegung einen falschen terminus und kann diesem falschen Ziele entsprechend alles Mögliche sein, nur nicht Moral. Kultur ist der Entwicklungsgrad der Menschheit in ihrer Gesamtbewegung zu Gott. Außerhalb dieser Hinordnung zu Gott liegt nicht Entwicklung und Kultur, sondern Entartung und Verkümmerung, Sünde und Laster. Der wahre Übermensch, der Heros der Menschheit, ist nicht das Genie der Wissenschaft und Kunst, sondern das Genie der Moral und Religion. Ein hl. Franziskus übertrifft alle Genies der Welt[3]).

---

[1]) 1, 2 q. 91 a. 6: Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur . . . Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc, quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Ps. XLVIII (vers. 21): Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. [2]) Vgl. 1, 2 q. 91 a. 6 ad 1.

[3]) Dies bedeutet keine Verachtung von Kunst u. Wissenschaft. Vgl. 4 Meteor. lect. 1; Opusc. in lib. Boetii de trinit. q. 6 a. 1. Der hl. Thomas wußte in sich selbst die Vorzüge des Menschen harmonisch zu vereinigen; er,

III. Abschnitt.

Die Synteresis im erlösten übernatürlichen Zustande.

Da uns die Synteresis zu unserm natürlichen Ziele hinordnet, und anderseits das natürliche Ziel nur noch im übernatürlichen Ziele erlangt werden kann, so führt uns die Synteresis auch auf das übernatürliche Ziel hin. Dies kann sie allerdings nicht aus sich, sondern in Verbindung mit der Gnade. Die Gnade setzt aber die Natur voraus. Die Synteresis bewegt sich nur im Bereiche des natürlich Guten und kann aus ihren natürlichen Kräften ohne Gnade keine übernatürlich guten Werke verrichten. Der hl. Thomas selbst verurteilt die gegenteilige Ansicht als pelagianisch[1]).

Im folgenden betrachten wir noch die Weiterentwicklung und Vervollkommnung der Synteresis durch die Übernatur. Als Grundsatz halten wir stets fest: Dem Innewohnen Gottes im Menschen entspricht immer ein neues Abbild Gottes (imago Dei)[2]), und dieses ist wieder der Ausgangspunkt für eine neue Bewegung und Entwicklung. Als Paulus in der Mitte des Areopages stand, erklärte er den versammelten Athenern: Gott hat die Menschen erschaffen, „daß sie Gott suchen sollten, ob sie etwa ihn tasten und finden möchten, obwohl er nicht ferne von jedem aus uns ist, denn in ihm leben wir und bewegen uns und sind wir, wie auch einige von euern Dichtern gesagt haben: Wir sind selbst seines Geschlechtes[3]). Gott ist unser Prinzip und unser Ziel, und Gott bewegt uns zu diesem Ziele. Der Bewegung Gottes entsprechend werden wir zum Ziele hinbewegt[4]). Je mehr Gott in uns ist, desto mehr sind wir in Gott, und wie Gott uns bewegt, so werden wir be-

ein Dichter und ein Genie der Wissenschaft ist zugleich ein Genie der Moral und Religion, ein Heiliger. Die wahre Kultur vereinigt in sich die Vollkommenheit der Religion, Moral, Kunst und Wissenschaft.

[1]) De verit. 16 a. 1 ad 12; Thomas Com. ad Rom. Cap. 2 lect. 3; vgl. 1, 2 q. 109 a. 6; 1, 2 q. 111 a. 2; 1, 2 q. 112 a. 2; 1, 2 q. 113 a. 8; 2 d. 28 q. 1 a. 1. Vgl. N. del Prado O. P., De gratia et libero arbitrio I S. 57 ff.

[2]) 1 q. 93 a. 4.

[3]) Apostelgesch. 17, 27 und 28. [4]) 1, 2 q. 9 a. 4 u. 6; 1 q. 23 a. 1.

wegt. Der Mensch wird jedoch nicht nur von Gott bewegt, sondern entsprechend seiner vernünftigen Natur bewegt er sich selbst unter der Bewegung Gottes [1]). Jede Bewegung setzt jedoch im Menschen einen Ausgangspunkt voraus, eine Anlage und Disposition, wo die Bewegung Gottes anknüpft und von wo die Selbstbewegung ausgeht. Dieser Ausgangspunkt der ganzen Moral ist die Synteresis in sich und in ihrer übernatürlichen Vervollkommnung.

Gott wohnt natürlicherweise im Menschen.

Nur wo Gott schöpferisch tätig ist, existiert etwas. Gott ist in allen Wesen per essentiam, praesentiam und potentiam. Diesem Innewohnen Gottes entspricht in allen Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit. In den Geschöpfen findet sich eine Spur des Schöpfers. An diese Spur Gottes in der Schöpfung knüpfen wir an, um das Dasein Gottes selbst nachzuweisen. Das Innewohnen Gottes im Menschen ist das Erhabenste, was man sich denken kann. Ich selbst bin mir Fremdling, aber Gott durchdringt mich mehr, als ich mich selbst durchdringe. Gott gibt mir mein Sein und erhält es. Ich bin nicht mein Sein, ich habe es nur von Gott empfangen (ens participatum) und ich bin nur so lange, als mich Gott durchdringt und trägt [2]). Dem natürlichen Innewohnen Gottes im Menschen entspricht eine natürliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott. Diese natürliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist die imago Dei, das Ebenbild Gottes im Menschen. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist der Abschluß der Schöpfung des Menschen [3]). Nachdem der hl. Thomas im ersten Teil der Summa die Existenz Gottes bewiesen hat, beweist er die Schöpfertat Gottes und schreitet vorwärts bis zum Menschen, der das Ebenbild Gottes ist. Nicht beim gewöhnlichen Sein des Menschen, sondern hier beim Ebenbild Gottes knüpft der hl. Thomas seine Moral

[1]) 1, 2 q. 9 a. 1 u. 3; 1 q. 2 a. 3 ad 2; 1 q. 22 a. 2 ad 4; 2, 2 q. 23 a. 2.

[2]) 1 d. 37 q. 1 a. 1: Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit.

[3]) 1 q. 93 prol.: Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

an. Gott schafft den Menschen nach seinem Ebenbilde. Hier beginnt der Mensch. Er soll dieses Ebenbild immer mehr vervollkommnen, Gott ähnlicher gestalten, selbst Schöpfer seiner Vollkommenheit werden, bis er sein Ziel erreicht[1]).

Diesem natürlichen Ebenbild entspricht somit eine natürliche Bewegung des Menschen zu Gott[2]). Und diese Bewegung geht aus von einer natürlichen Inklination und Disposition im Intellekte. Es ist die Synteresis und im Willen ist es die natürliche rectitudo der Willenspotenz selbst. Gerade diese Anlage der Synteresis und des Willens gehören in besonderem Maße zum Ebenbild Gottes[3]). So erklärt der englische Lehrer: Dieses Licht der Vernunft, durch welches uns die Prinzipien bekannt sind, ist uns von Gott eingegeben, gleichsam ein gewisser Abglanz der in uns sich widerspiegelnden unerschaffenen Wahrheit[4]). Die Synteresis ist das Siegelbild des göttlichen Antlitzes in unserer Seele. Wie wir den Menschen durch sein Antlitz erkennen, so erkennen wir auch Gott durch sein Antlitz, das Antlitz Gottes aber ist die Wahrheit. Von dieser Wahrheit Gottes erstrahlt ein Abglanz in unserm Intellekt. Und dies ist ein Licht, nämlich der Funke unserer Seele, und dieses Licht läßt uns das Gute erkennen[5]).

---

[1]) Wir zitieren hier den Prolog des hl. Thomas zur ganzen Moral. Er zeigt uns klar die Richtigkeit der oben angeführten Gedanken 1, 2 prolog.: Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

[2]) 1 q. 93 a. 4.

[3]) 1 q. 93 a. 4: Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Vgl. a. 9 ad 3; 1, 2 q. 19 a. 4 ad 3.

[4]) de verit. 11 a. 1; Opusc. 4; 1 q. 84 a. 5.

[5]) Psalm. 4, 6—7: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus Tui Domine. In seinem Kommentar zu diesem Psalmvers sagt der hl. Thomas: Ratio naturalis indita nobis docet discernere bonum a malo.

Das Göttliche[1] und Erhabene der Synteresis und des menschlichen Intellektes gibt der hl. Thomas in den schönsten Benennungen zu erkennen. Sie zeigen uns sofort, daß die Synteresis die natürliche Grundlage für jede Annäherung zu Gott ist. Wir heben im folgenden nur einige der bezeichnendsten Benennungen hervor. Der menschliche Intellekt und speziell die Synteresis ist: Impressio divini luminis in nobis[2]; lumen rationis divinitus interius inditus, quo in nobis loquitur Deus[3]; quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scl. Deo[4]; virtus derivata a superiori intellectu[5]; quaedam participata similitudo luminis increati[6]; sigillatio divini luminis in nobis[7]; principium intrinsecum scientiae . . . inest nobis divinitus[8]; lumen rationis quod in nobis est, . . . est lumen vultus Tui (Dei), id est a vultu Tuo derivatum[9]; huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis[10].

Insofern unser Intellekt und besonders die Synteresis imago Dei sind, bilden sie den gegebenen Anknüpfungspunkt für die ganze Mystik und für das Leben der Gnade.

Gott wohnt im Menschen durch die Gnade.

Die heiligmachende Gnade ist eine Teilnahme an der göttlichen Natur und gibt uns ein neues Sein, eine neue Natur[11]. Diesem übernatürlichen Innewohnen entspricht auch eine übernatürliche Bewegung zu Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Und dieser Bewegung entspricht wiederum eine neue Disposition und Inklination in den vernünftigen Potenzen. Es ist der Glaube

---

Et ideo dicit: Signatum est super nos lumen vultus Tui Domine etc. Vultus Dei est id per quod Deus cognoscitur: sicut homo cognoscitur per vultum suum, hoc est veritas Dei. Ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suae in animabus nostris. Et hoc est quasi lumen, et est signatum super nos, quia est superior in nobis, et est quasi quoddam signum super facies nostras, et hoc lumine cognoscere possumus bonum. Vgl. Opusc. 4; 1 q. 84 a. 5; 1, 2 q. 19 a. 4; q. disp. de anima a. 5; 1, 2 q. 91 a. 2.

[1]) 2, 2 q. 19 a. 3 ad 1. [2]) 1, 2 q. 91 a. 2. [3]) de verit. 11 a. 1 ad 13. [4]) q. disp. de anima a. 5. [5]) 1 q. 79 a. 4. [6]) 1 q. 84 a. 5. [7]) 1 q. 84 a. 5. [8]) 2 C. G. 75. [9]) 1, 2 q. 19 a. 4. [10]) de verit. 11 a. 1 f., vgl. ad 17. [11]) 1, 2 q. 62 a. 1, a. 3.

im Intellekt und die Hoffnung und Liebe im Willen [1]). Der Glaube ist ein neuer Instinkt, instinctus Dei, der unsern natürlichen Instinkt der Synteresis verstärkt [2]). Die theologischen Tugenden ordnen den Menschen zum übernatürlichen Ziele hin, wie die natürliche Hinneigung den Menschen zum natürlichen Ziele hinordnet. Die Notwendigkeit der übernatürlichen Stärkung unserer Synteresis durch den Glauben brauchen wir wohl nicht zu beweisen, wenn wir die Erhebung und Berufung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele voraussetzen. Es gibt eine doppelte Glückseligkeit des Menschen, eine natürliche und eine übernatürliche [3]). Die natürliche Glückseligkeit wird vom Menschen kraft der Synteresis erkannt und erstrebt. Die übernatürliche Glückseligkeit übersteigt jedoch alle Kräfte der Natur. Diese übernatürliche Glückseligkeit kann nur mit göttlicher Kraft erworben werden. An dieser göttlichen Kraft nimmt der Mensch durch die Gnade teil, indem er durch Christus in Gemeinschaft mit der göttlichen Natur getreten ist [4]). Hier genügen die natürlichen Kräfte der Synteresis nicht mehr, um dieser Übernatur entsprechend zu handeln. Deshalb müssen dem Menschen neue Kräfte und Prinzipien verliehen werden, welche ihn zur ewigen Seligkeit hinordnen [5]).

In bezug auf den Verstand erhält der Mensch gewisse übernatürliche Prinzipien, welche kraft göttlichen Lichtes erfaßt werden. Dies sind die Glaubenswahrheiten, und deren Tugend heißt Glaube. Auch der Wille muß auf jenes übernatürliche Ziel hingeordnet werden. Er muß die Hinneigung zum Ziel erhalten, damit er das Ziel als etwas Erreichbares erstrebe. Dies geschieht durch die Tugend der Hoffnung. Ferner muß er auch eine Konformität mit dem Ziele selbst besitzen, er muß mit dem Ziele vereinigt und in dasselbe umgewandelt werden. Dies geschieht durch die Liebe [6]).

---

[1]) 1 q. 93 a. 4: Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae.

[2]) 1, 2 q. 68 a. 2; 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2.

[3]) 1, 2 q. 62 a. 1, q. 3 a. 2 ad 4, q. 5 a. 5.

[4]) 2 Petr. 1, 4. [5]) 1, 2 q. 62 a. 1, q. 109 a. 3 ad 1.

[6]) 1, 2 q. 62 a. 3 ad 1; 1, 2 q. 63 a. 3; 1, 2 q. 68 a. 1; 1, 2

Glaube und Liebe treten in eine Wechselwirkung mit der Synteresis. Die Synteresis ist von düstern Nebeln der Sünde umgeben, welche ihren Ausblick und ihren freien Zug zum letzten Ziele trüben und hemmen, die Wunden der Natur sind der Synteresis entgegengetreten. Die erste Arbeit von Glaube und Liebe ist die Entfernung oder Verminderung der Hindernisse, welche die Synteresis gefangen halten. Die Gnade zerstört die Sünde vollständig. Die Kluft, welche sich zwischen Gott und seinem Abbilde geöffnet hat, verschwindet und der Mensch tritt wieder in die richtige Beziehung zu Gott. Die Wunden der Natur werden, wenn auch nicht ganz geheilt, so doch vermindert. Der fomes peccati wird immer mehr ausgetilgt, die Unkenntnis macht einer neuen erhabenen Kenntnis Platz, und der verkehrte Wille wird zum Guten, zu seinem Herrn und Gott hingewandt. Dadurch erhält die Synteresis wieder Bewegungsfreiheit. Ihre natürlichen Feinde sind entfernt oder gefangen gehalten. Sie muß weniger ihre Kraft im Kampfe mit dem Bösen verlieren, sondern sie kann sich in voller Entfaltung dem Guten hingeben. Durch Glaube und Liebe wird nicht nur ein Gnadenmensch geschaffen, sondern auch der natürliche Mensch wird vervollkommnet, wird gleichsam mehr Mensch. Die erste Wirkung von Glaube und Liebe ist die Heilung des Menschen. Das Ebenbild Gottes wird im Menschen in seiner Schönheit und Wahrheit wiederhergestellt [1]). Der Glaube ist jedoch nicht nur heilende Gnade, sondern er ist ein neues Licht und neue Kraft, eine übernatürliche virtus [2]).

Die natürliche Anlage der Synteresis ist ein lumen, welches unsern Intellekt aus seiner reinen Kapazität heraushebt, die Distanz zwischen dem Objekt und der Kapazität vermindert und die Potenz in die Nähe eines primären Aktes bringt. Dasselbe bewirkt das Glaubenslicht, das übernatürliche lumen fidei. Unser intellectus possibilis ist in unbegrenzter Kapazität zu aller Wahrheit. Es fehlt

q. 93 a. 6: 1, 2 q. 68 a. 4 ad 3: Prima autem unio hominis (nempe cum Spiritu sancto) est per fidem, spem et caritatem.

[1]) de malo 5 a. 1 ad 1.

[2]) 3 q. 62 a. 3; 1 q. 95 a. 4 ad 1; 1, 2 q. 109 a. 7 u. 9

ihm jedoch in bezug auf die übernatürliche Wahrheit jedes Erkenntnislicht, jede Kraft oder virtus. Die Natur kann niemals die Distanz zwischen reiner natürlicher Kapazität und übernatürlichen Wahrheiten überbrücken. Nun gießt Gott dem intellectus possibilis das Glaubenslicht ein und verstärkt so das natürliche Licht unserer Vernunft [1]). Dies ist eine neue virtus, welche den Intellekt aus seiner reinen Kapazität heraushebt, ihm eine neue Spannung und Aufmerksamkeit für die übernatürlichen Wahrheiten gibt und ihn in die Nähe der übernatürlichen Wahrheiten bringt. Sobald von außen — fides ex auditu — die übernatürlichen Wahrheiten vorgelegt werden, geht jene virtus und Spannung in den Akt über und stimmt mit voller Sicherheit jenen ersten Prinzipien eines neuen, übernatürlichen Lebens bei [2]). Weder das Glaubenslicht noch das Glaubensobjekt fallen unter die natürliche Gewalt unseres Intellektes. Das Glaubenslicht erhalten wir bei der Taufe. Das Glaubensobjekt — die übernatürliche Wahrheit — legt uns die Kirche vor. Sie ist die von Gott berufene Hüterin der geoffenbarten Wahrheiten.

Der Glaube steckt der Synteresis als neues unendlich schönes Ziel das höchste Gut vor [3]). Dies ist nicht mehr ein Gut im allgemeinen, sondern es ist das konkrete höchste Gut, demgegenüber alle andern Güter nur Schatten sind. Wie mit der Kraft des Magneten auch die Kraft der Anziehung wächst, so muß mit der Güte des Zieles der Drang und Hang der Synteresis wachsen. Und hier tritt Gott selbst, das höchste Gut als Ziel der Synteresis entgegen. Die Synteresis wird durch das Glaubenslicht gekräftigt, damit sie dieses neue Ziel und höchste Gut erkennen kann, und zugleich verleiht der Glaube unserer Synteresis noch neue Kraft, damit sie entsprechend dem neuen Ziel und der neuen Erkenntnis mit voller Kraft das höchste Gut erstreben kann. Der Instinkt und der Impuls der Synteresis ist ins Übernatürliche gesteigert: Gott ist zu lieben, das Gute ist zu tun, die ewige Glückseligkeit ist zu erstreben. Das natürliche Licht des Intellektes verschafft uns eine doppelte primäre Erkenntnis, nämlich eine spekulative und eine praktische. Dieses natür-

---

[1]) 1 q. 12 a. 13. [2]) 1. 2 q. 62 a. 3. [3]) 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2

liche Licht wird verstärkt durch das Glaubenslicht. Und so tritt auch im Glauben eine doppelte Reihe von Prinzipien auf: spekulative und praktische. Der Glaube betrachtet vor allem die ewige Wahrheit und ist demnach besonders spekulativ. Indem der Glaube durch die Liebe tätig wird [1]), ist er Ausgangspunkt der praktischen Erkenntnis und Tätigkeit [2]). Die ewige Wahrheit ist eben auch unser letztes Ziel, auf welches all unser Streben und Handeln geht. Deshalb umfaßt der Glaube mit dem letzten Ziel auch alle Mittel zum Ziele und wird dadurch praktisch [3]) und vervollkommnet direkt die Synteresis.

Mit der Gnade beginnt eine neue Bewegung zu Gott, eine höhere Moral, die Moral der Übernatur. Deshalb muß wiederum der ganze Mensch durch neue Tugenden der begnadigten Synteresis entsprechend disponiert werden [4]). Wie im natürlichen Gebiete die Tugenden nötig sind, um gut zu handeln, so bedürfen wir auch im Übernatürlichen der eingegossenen Tugenden, welche uns als Kinder Gottes gut handeln lassen. Wenn wir unter der Synteresis einen Anfangsbesitz (inchoatio) unseres letzten Zieles verstehen, so ist unsere natürliche Synteresis etwas höchst Unvollkommenes, denn sie ist nur der Anfangsbesitz unseres natürlichen Zieles [5]). Der Glaube ist die neue Synteresis des Menschen, der ihm den Anfangsbesitz des übernatürlichen Zieles gibt. Aber der Glaube stellt sich nicht neben die Synteresis, sondern er erhebt, durchdringt und kräftigt dieselbe. Unsere natürliche Synteresis handelt vermittelst der Gnade in übernatürlicher Kraft [6]).

Gott wohnt im Menschen durch die Gaben des Hl. Geistes.

Der Instinkt des Hl. Geistes ist dort notwendig, wo der Instinkt unserer Vernunft nicht ausreicht [7]). Unsere Vernunft besitzt nun eine

---

[1]) 2, 2 q. 4 a. 2 ad 3. [2]) 2, 2 q. 8 a. 6, q. 1 a. 7.

[3]) 2, 2 q. 9 a. 3

[4]) 1, 2 q. 110 a. 3: Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis, ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

[5]) 1, 2 q. 65 a. 2; 2, 2 q. 23 a. 7 und 8.

[6]) 2, 2 q. 4 a. 1: Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

[7]) 1, 2 q. 68 a. 2.

doppelte Vollkommenheit. Sie besitzt den natürlichen Instinkt und das natürliche Licht. Ferner besitzt sie eine übernatürliche Vollkommenheit in den theologischen Tugenden. Die Synteresis und das natürliche Licht unserer Vernunft sind in sich zwar unvollkommener als die übernatürlichen Tugenden, aber die ersteren besitzen wir in vollkommenerem Grade als die zweiten.

Der hl. Thomas sagt, daß wir das Licht unserer Vernunft in vollem Besitze haben, die übernatürlichen Tugenden jedoch nur unvollkommen besitzen [1]). Deshalb genügt das natürliche Urteilsvermögen des Menschen in bezug auf das natürliche Ziel [2]). Wird auch hierin der Mensch von einem speziellen göttlichen Instinkt geleitet, so ist dies ein Geschenk der überschwänglichen Güte Gottes.

In bezug auf das übernatürliche Ziel bewegt die Vernunft, insofern sie die theologischen Tugenden besitzt. Weil diese Tugenden die Vernunft nur unvollkommen informieren, genügt die Bewegung der Vernunft nicht, um das Ziel zu erreichen. Hier muß notwendig der Instinkt und der Antrieb des Hl. Geistes eingreifen, wenn das übernatürliche Ziel erreicht werden soll [3]). Es ist dem Menschen, trotz aller natürlichen und übernatürlichen Tugenden nicht möglich, immer das Richtige zu erkennen und zu tun und alle natürlichen Fehler und ungeordneten Neigungen zu besiegen. Aber jener, der Wissen und Macht über alles besitzt, kann uns durch seine Leitung und Bewegung von jedem Fehltritte ferne halten [4]).

---

[1]) 1, 2 q. 68 a. 2: Nam prima (perfectio) habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta.

[2]) 1, 2 q. 109 a. 1 ad 2: Sol intellegibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio: sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

[3]) 1, 2 q. 68 a. 2: Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti secundum illud Rom. VIII: Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes; et in Psalmo CXLII dicitur: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Vgl. ad 2.

[4]) 1, 2 q. 68 a. 2 ad 3.

Die Gaben des Hl. Geistes disponieren den Menschen zu einer speziellen Bewegung von seiten des Hl. Geistes[1].

Zur vollkommenen Aufnahme der Bewegung und zur vollkommenen Selbstbewegung unter jener ersten Bewegung bedarf die vernünftige Potenz einer entsprechenden Disposition und Inklination[2]. Der Mensch ist allerdings ein Intrument in der Hand Gottes, aber kein lebloses, das nur bewegt wird, ohne sich selbst zu bewegen[3], sondern Gott bewegt den Menschen so, daß er sich selbst bewege, und deshalb bedarf der Mensch der habituellen Disposition[4].

Der hl. Thomas fügt noch ein anderes, ebenso wichtiges Prinzip bei. Je höher und vollkommener der Beweger ist, desto vollkommener muß auch die Disposition des Bewegten sein, wie auch der Geist eines Schülers um so befähigter sein muß, je höher die vorgetragene Wissenschaft ist[5].

Die Gaben des Hl. Geistes sind demnach übernatürliche Dispositionen, durch welche der Menschengeist vervollkommnet wird, damit er rasch, leicht und sicher dem göttlichen Instinkt folgt. Wie die moralischen Tugenden den Menschen disponieren, daß er vollkommen der Synteresis und der Vernunft folgt, so disponieren die Gaben des Hl. Geistes den Menschen, daß er vollkommen dem Einfluß des Hl. Geistes folgt[6].

Vier Gaben des Hl. Geistes, nämlich Weisheit, Verstand, Rat und Wissenschaft bauen direkt auf dem Glauben auf und stärken

---

[1] 1, 2 q. 68 a 1: Ista septem (dona) enumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio, aliud autem exterius, quod est Deus. Vgl. 1, 2 q. 9 a. 4 ad 3.

[2] 1, 2 p. 68 a. 1: Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore.

[3] 1, 2 q. 21 a. 4 ad 2; 1, 2 q. 10 a. 4.

[4] 1, 2 q. 68 a. 3 ad 2; 2, 2 q. 4 a. 2.

[5] 1, 2 q. 68 a. 1: Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur.

[6] 1, 2 q. 68 a. 1: Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus, ad hoc quod divinitus moveatur . . . Secundum ea (dona) homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. Die Menschen sind ja instrumenta (1, 2 q. 68 a. 3 ad 2, a. 4 ad 3) oder quaedam organa (1, 2 q. 68 a. 4 ad 1) des Hl. Geistes.

unsern Verstand [1]). Sie beziehen sich auf die übernatürliche Erkenntnis, welche vom Glauben begründet wird, und sind somit wie der Glaube selbst nicht nur spekulativ, sondern auch praktisch [2]). Die Gabe des Rates ist nur praktisch, denn sie berät über die richtigen Mittel zur Erreichung des ewigen Zieles [3]).

Die Gabe des Hl. Geistes, welche direkt die Synteresis vervollkommnet, ist die Weisheit (bonum sapientiae); auf diese Gabe baut die mystische Theologie auf.

Die Gabe der Weisheit vervollkommnet das natürliche Wissen und den Glaubenshabitus. Sie erhebt sich jedoch vermittelst der Liebe noch höher und nähert sich der Vollkommenheit der Anschauung und des Wissens der Seligen im Himmel. Die Gabe der Weisheit ist eine Vervollkommnung und Disponierung unseres Intellektes, damit wir in der Erkenntnis der göttlichen Dinge dem Instinkte des Hl. Geistes folgen [4]). Die Weisheit ist somit eine neue rectitudo unseres Urteils in bezug auf die praktische und kontemplative Erkenntnis der göttlichen Dinge [5]).

Die Weisheit ist der Instinkt des Hl. Geistes im Menschen. Beim natürlichen Instinkt der Synteresis war sowohl das Prinzip als der Modus der Bewegung vom Menschen. Beim Instinkt Gottes durch den Glauben war das Prinzip der Bewegung von Gott, aber der Modus vom Menschen. Beim Instinkt des Hl. Geistes ist sowohl Prinzip als Modus der Bewegung vom Hl. Geiste [6]).

---

[1]) 2, 2 q. 8 a. 6, q. 9 a. 3. Die sieben Gaben des Hl. Geistes sind: Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit, Gottesfurcht. Isaias 11, 2 u. 3. Davon wenden sich Frömmigkeit, Stärke und Gottesfurcht an die Willenskraft, die anderen vier an die Erkenntniskraft. Vgl. 1, 2 q. 68 a. 4.

[2]) 2, 2 q. 8 a. 6. Der hl. Thomas retraktiert hier die teilweise entgegengesetzte Ansicht, die er in 1, 2 q. 68 a. 4 vertreten hat.

[3]) 2, 2 q. 8 a. 8 ad 3.

[4]) 1, 2 q. 68 a. 1: Istae perfectiones vocantur dona non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina.

[5]) Der Philosoph betrachtet die Weisheit nur nach ihrem Erkenntnischarakter. Hier interessiert uns jedoch vor allem der pragmatische und aktive Charakter der Weisheit, insofern die Weisheit das ganze menschliche Leben leitet und regelt. 2, 2 q. 19 a. 7.

[6]) Vgl. 1, 2 q. 68 a. 2 und ad 1.

Hier tritt die Menschenvernunft zurück. Sie muß nicht mehr mühsam beraten, sondern sie folgt dem innern göttlichen Instinkt [1]). Die Weisheit geht hervor aus der Vereinigung mit dem Hl. Geist, und hat verschiedene Grade, denn der Geist Gottes weht wo er will [2]).

Jeder Gerechte nimmt insoweit teil an den Gaben des Hl. Geistes und besonders der Weisheit, als dies zu seinem Heile notwendig ist. Diese rectificatio fehlt keinem Menschen, außer er befindet sich in der Todsünde. Die Übernatur läßt im Notwendigen ebensowenig einen Mangel zu als die Natur. Neben der allgemeinen Teilnahme an den Gaben des Hl. Geistes, gibt es noch eine besondere, vollkommenere, sowohl in der Betrachtung der göttlichen Geheimnisse als auch in der Leitung seiner selbst und anderer entsprechend den göttlichen Normen [3]). Und dies ist das eigentliche Gebiet der Mystik [4]).

Die Synteresis will die Wahrheit zu unserer Wahrheit und das Gute zu unserm Gute werden lassen. Sie will das Gute erleben und verkosten und sich gleichsam mit ihm zu einer Natur vereinigen. Dies geschieht in möglichster Vollkommenheit durch die Gaben des Hl. Geistes. Sie lassen uns dem Hl. Geiste ähnlich werden und den Sohn Gottes erkennen und empfinden. Dieses Empfinden geschieht durch eine gewisse erlebte Erkenntnis oder Erfahrung in der Weisheit [5]). In der Weisheit gelangt daher die

---

[1]) 1, 2 q. 68 a. 1: His qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana.

[2]) Ev. Ioan. 3, 8.

[3]) 3 d. 35 q. 2 a. 1 ad 1: Procedit enim sapientiae donum ad quandam deiformem contemplationem et quodammodo explicitam articulorum, quae fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.

[4]) Apoc. 2, 7: Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei. Vom hl. Johannes a Cruce sagt das Breviarium Romanum VI. Lectio: In divinis explicandis arcanis aeque ac sancta Teresia, Apostolicae Sedis iudicio, divinitus instructus libros de mystica Theologia caelesti sapientia refertos conscripsit.

[5]) 1 q. 43 a. 5 ad 2: Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui sancto assimilatur . . . Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimen-

Synteresis zum höchsten Verkosten der höchsten Wahrheit und Güte [1]).

Die Tugendfülle, welche aus dieser höchsten Entfaltung der Synteresis und Weisheit hervorsprießt, nennt der hl. Thomas geradezu virtutes beatorum (virtutes purgati animi). Die Klugheit ist nur mehr auf Göttliches bedacht, die Mäßigkeit und Starkmut kennt die irdischen Begierden und Leidenschaften nicht mehr, und die Gerechtigkeit hat mit dem göttlichen Geiste einen ewigen Treuebund geschlossen. Dies ist nach dem hl. Thomas eine Tugendfülle, welche nur wenigen begnadigten Personen zukommt [2]). Das Ideal einer begnadigten und natürlichen Entfaltung der Synteresis finden wir in der allerseligsten Jungfrau Maria. Nach ihrer höchsten Vereinigung mit Christus finden wir sie in der Gnadenfülle, als Tempel des Hl. Geistes. Nie wurde Maria auch nur von der leisesten Makel der Sünde befleckt. Der fomes peccati ist ausgetilgt, und sie ist im Guten vollständig befestigt. Somit entfaltet sich die Synteresis frei und in voller natürlicher Kraft. Diese Kraft der Synteresis wird durch sämtliche göttliche und übernatürliche Tugenden aufs höchste gesteigert. Und die Gaben des Hl. Geistes erhoben die Weisheit der allerseligsten Jungfrau zu einer unaussprechlichen Kontemplation [3]). Ihre Liebe aber steigerte sich zu dem Grade, daß sie gewürdigt wurde, Mutter Gottes zu werden. Deshalb ist die allerseligste Jungfrau Maria nebst der Menschennatur Christi das höchste und vollkommenste Ideal der Menschheit.

Die Gaben des Hl. Geistes sind der letzte Grund der Sicherheit und Wahrheit unseres Handelns.

Trotz der Sicherheit, die uns die Synteresis, das Gewissen, die Klugheit, und alle moralischen und übernatürlichen Tugenden geben, sind wir noch nicht gegen alle Fehltritte gesichert. Der göttliche Instinkt muß uns leiten, dann wandeln wir sicher dem göttlichen

---

talem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia . . .

[1]) Bis zu welchem Grade dies geschehen kann, siehe de verit. 18 a. 1 ad 1 und ad 4, und a. 2; 1 q. 94 a. 1; 2, 2 q. 174 a. 2; 2, 2 q. 180; de verit. 12; 2, 2 q. 171 ff.

[2]) 1, 2 q. 61 a. 5. [3]) 3 q. 27 a. 4 ad 2 und a. 5 ad 3.

Gesetz entsprechend auf der Bahn der Vollkommenheit zum letzten Ziele. Hier haben wir das vollständige Moralsystem des hl. Thomas. Moral ist die Bewegung des Menschen zu Gott [1]). Ausgangspunkt und Norm dieser Bewegung ist der Anfangsbesitz des letzten Zieles im menschlichen Intellekte, nämlich die Synteresis, der Glaube und die Weisheit. Diese habituelle sichere rectitudo gibt der ganzen Bewegung die Direktion und Sicherheit. Unsere volle moralische Persönlichkeit wird ausgebaut durch die Synteresis mit allen natürlichen Tugenden, durch den Glauben mit allen übernatürlichen Tugenden und durch die Gaben des Hl. Geistes.

Handeln wir aus dieser vollen Persönlichkeit heraus, so sind wir sicher, immer gut zu handeln. Wer gut ist, handelt gut. Man kann nicht einwenden, daß der hl. Thomas hier zu außerordentlichen Mitteln, gleichsam zu einem wunderbaren Eingreifen Gottes seine Zuflucht nehme. Wie die Gnade kein außerordentliches Mittel ist, um zum Ziele zu gelangen, so auch nicht die Gaben des Hl. Geistes. Beide sind als notwendige und allgemeine Faktoren von Gott in den Heilsplan aufgenommen und fehlen keinem Gerechten [2]).

Hier zeigt sich die menschliche Würde neben der menschlichen Ohnmacht. Alle menschlichen Fähigkeiten, selbst gestärkt durch die übernatürlichen Tugenden, reichen nicht hin, um den Menschen zum Ziele zu führen. Gott ist das Alpha und Omega auch in unserer Seligmachung. Nicht Menschenrat, nicht Menschentat [3]), sondern der Instinkt und die Bewegung des Hl. Geistes führen uns zum ewigen Leben.

Diese Bewegung des Hl. Geistes berührt unsern innersten Willen und erhebt ihn zur vollkommensten Freiheit. Je mehr uns Gott bewegt, desto freier sind wir, denn Gott bewegt alles der Natur entsprechend [4]). Wie Gott meinem Ich näher steht,

---

[1]) 1 q. 2 Prolog.

[2]) 1, 2 q. 68 a. 2; 1, 2 q. 68 a. 3 ad 1 und ad 3. Die Abhängigkeit der dona von der caritas siehe in 1, 2, q. 68 a. 5.

[3]) 1, 2 q. 68 a. 1, a. 5. Vgl. 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3.

[4]) 1 q. 83 a. 1 ad 3: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius.

als ich selbst, so steht er auch meinem freien Willen näher, als der Wille sich selbst. Wie der Wille sich frei bewegen kann, so bewegt er sich um so vollkommener und freier, je mehr die Bewegung aus dem Innersten des Willens herauskommt, also je mehr ihn Gott bewegt [1]).

Jetzt haben wir die Synteresis, das semen virtutis, die Anlage unserer moralischen Person, in ihrer vollen Kraft gesehen. Sie wird übernatürlich gekräftigt durch den Glauben und durch die Gaben des Hl. Geistes. Diese Samenanlage muß sich entwickeln zur moralischen Person, zum natürlichen und übernatürlichen Tugendbaum. Ein solcher Baum, der seine letzte und höchste Kraft vom Hl. Geist selbst hat, muß herrliche Früchte tragen. Es sind die „Früchte des Hl. Geistes“ (fructus Spiritus sancti) [2]). Der Name Frucht ist wiederum vom materiellen Gebiete auf das geistige übertragen worden. Die Frucht des Baumes ist dasjenige, was vom vollkommenen Baum hervorgebracht wird und einen Wohlgeschmack (suavitatem) in sich schließt. So nennen wir auch die menschlichen Handlungen Früchte des Menschen. Auch diese Handlungen haben einen Wohlgeschmack, eine Freude und Lust im Gefolge. Die natürlich guten Handlungen sind Früchte der Synteresis (semen virtutis). Die höchsten übernatürlichen Handlungen sind Früchte des Hl. Geistes, welche aus göttlichem Samen gereift sind (semen divinum) [3]). Wenn wir die menschlichen Handlungen, welche hervorgehen aus den Gaben des Hl. Geistes, in sich betrachten, in ihrer Güte und ihrem Wohlgeschmack, so nennen wir sie Früchte. Insofern sie uns jedoch

---

Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. Vgl. 1 q. 105 a. 4 ad 1 und ad 3; 1, 2 q. 10 a. 4 ad 1; de malo 3 a. 2 ad 4; de div. nom. cap. 5 lect. 3; q. disp. de pot. 3 a. 7; 2 C. G. 89; Quodlib. 1 a. 7 ad 2.

[1]) 2 Cor. 3, 17: Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Rom. 8, 14: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.

[2]) Die Früchte des Hl. Geistes sind nach Gal. 5, 22 und 23: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmut, Sanftmut, Treue, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit. Vgl. 1, 2 q. 70 a. 1 und 3.

[3]) Vgl. 1, 2 q. 70 a. 1.

hinordnen zur ewigen Glückseligkeit, haben sie den Charakter der Blüten[1]). Die herrlichsten und vollkommensten Früchte nennt der hl. Thomas „Seligkeiten“ (beatitudines). Die Seligkeit ist das letzte Ziel des Menschen. Man sagt nun, derjenige besitze schon sein Ziel, welcher eine berechtigte Hoffnung hegt, sein Ziel zu erreichen. Die Hoffnung, das Ziel zu erreichen, entsteht dadurch, daß jemand dem Ziele entsprechend sich vorwärts bewegt. Der ewigen Glückseligkeit nähern wir uns durch die Akte der Tugenden und vor allem der Gaben des Hl. Geistes. Deshalb heißen diese Akte auch Seligkeiten, indem sie schon ein gewisser Besitz der ewigen Seligkeit sind[2]).

Gott wohnt in vollkommenstem Sinne im Menschen in der höchsten Vereinigung im Himmel.

Gott wird allen alles sein[3]). Diesem Innewohnen entspricht wiederum eine neue Tätigkeit. Es ist die Anschauung Gottes, und die Inklination und Disposition dazu geschieht durch das lumen gloriae[4]). Dieses lumen gloriae ist die höchste Stufe der Erleuchtung des Menschen durch Gott. Diese Erleuchtung hat begonnen bei der Schöpfung, indem Gott dem menschlichen Intellekt ein Schwergewicht, eine Spannkraft zu den ersten primären Wahrheiten mitgab. Diese virtus der Synteresis wurde erhoben und vervollkommnet durch das Glaubenslicht und die Gaben des Hl. Geistes, welche den menschlichen Intellekt zum Empfang übernatürlicher, göttlicher Wahrheiten disponierten[5]). Das lumen gloriae steigert alle diese Kräfte des Intellektes, um die Wesenheit Gottes selbst zu schauen. Gott ist die Zentralsonne der Wahrheit, reiner Akt ohne jede Möglichkeit. Deshalb ist er in sich auch am vollkommensten erkennbar. Aber gerade durch die Unendlichkeit des Glanzes

---

[1]) 1, 2 q. 70 a. 1 ad 1: Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli XXIV, (23): Flores mei fructus honoris et honestatis.

[2]) 1, 2 q. 69 a. 1; 1, 2 q. 70 a. 2; 2, 2 q. 121 a. 1 und 2.

[3]) 1 Cor. 15, 28; vgl. 1, 2 q. 68 a. 6.

[4]) 1 q. 93 a. 4: Homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Ps. IV „Signatum est super nos lumen vultus Tui Domine“, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. [5]) 1 q. 12 a. 2.

und Lichtes wird unser schwacher Intellekt verhindert, Gott zu schauen, ähnlich wie das Auge der Fledermaus das Sonnenlicht nicht schauen kann wegen der Schwäche ihres Auges und der Lichtfülle der Sonne [1]).

Hier ist eine neue Erkenntniskraft notwendig, eine neue virtus, welche den menschlichen Intellekt aus seiner reinen Kapazität heraushebt, ihn erleuchtet und stärkt und ihn in die Nähe seines Objektes, der göttlichen Wesenheit bringt. Die göttliche Wesenheit selbst wird intelligible Form unseres Intellektes. Zur Aufnahme und Erkenntnis einer solchen Form bedarf der menschliche Intellekt göttlicher Erleuchtung und Kräftigung [2]). Diese neue virtus unseres Intellektes ist eine höchste Teilnahme an der göttlichen Erkenntniskraft selbst [3]). In lumine tuo videbimus lumen [4]). Durch dieses Licht der ewigen Glorie wird der Mensch gottähnlich, deiformis [5]). Da gehen alle Dispositionen, die sich in uns finden und uns auf das letzte Ziel hinordnen, in ein vollkommenes Sein über. Die Synteresis als Anfangsbesitz des natürlichen letzten Zieles geht über in den Vollbesitz des übernatürlichen Zieles, der Glaube in das Schauen. Auch die Gaben des Hl. Geistes werden ihre höchste Vollkommenheit im Himmel erlangen. Sie disponieren ja den Menschen zur prompten Aufnahme der Bewegung des Hl. Geistes. Im Himmel aber wird der Mensch vollständig Gott untergeordnet sein, Gott wird allen alles sein [6]). Die Moral und Evolution hat aufgehört. Es beginnt die Übermoral des Übermenschen in ewiger Glückseligkeit [7]).

---

[1]) 1 q. 12 a. 1; de verit. 8 a. 3 ad 5; 3 C. G. 54.

[2]) de verit. 8 a. 3; 3 C. G. 53, 54. [3]) 1 q. 12 a. 2. [4]) Ps. 35, 10.

[5]) 1 q. 12 a. 5: Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam . . .. oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes; secundum illud: Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.

[6]) 1, 2 q. 68 a. 6: Dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod praecipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV (vers. 28), et quando homo erit totaliter subditus Deo. Vgl. 1 q. 93 a. 3. [7]) 3 C. G. 51, 61, 63.

Inhalt.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

Bibliographische Notizen.

Als Hauptquelle kommen hier die Werke des hl. Thomas in Betracht. Soweit die neue leoninische Ausgabe des hl. Thomas erschienen ist, wurde dieselbe benutzt, nämlich für die Summa theologica und die Kommentare des hl. Thomas zu Aristoteles[1]). Gewöhnlich verweisen wir nur auf die Werke des hl. Thomas und geben seltener den lateinischen Text selbst[2]).

Zitationsweise:

Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin wird durch Angabe von pars, quaestio (q.), articulus (a.), responsum (ad) und sed contra (s. c.) zitiert. Wir schreiben daher z. B. 1 q. 7 a. 1 ad 2 (pars 1, quaestio 7, articulus 1, responsum 2). Die Prima secundae zitieren wir mit 1, 2 q. . . ., die Secunda secundae mit 2, 2 q. . . ., die Tertia pars mit 3 q. . . .

Bei dem Kommentar des hl. Thomas zum Magister sententiarum wird statt der pars das entsprechende Buch des Petrus Lombardus und die Zahl der distinctio angegeben. So bedeutet 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 1: Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen, distinctio 24, quaestio 2, articulus 3, responsum 1. Die Quaestiones disputatae de caritate, de malo, de veritate etc. sind so zitiert, daß z. B. de verit. 3 a. 1 bedeutet: Tertia quaestio disputata de veritate articulus 1. — 3 C. G. 4 bedeutet Summa contra gentiles, 3. Buch, 4. Kapitel. — Quodlib. 8 a. 13 bedeutet Quodlibetum 8, Artikel 13.

Die Kommentare des hl. Thomas zu Aristoteles und zur Hl. Schrift sind mit dem Anfang des Namens, welchen das betreffende Buch resp. Brief führt, bezeichnet, z. B. 4 Metaph. lect. 6 bedeutet den Kommentar des hl. Thomas zum 4. Buch der Metaphysik des Aristoteles, sechste Lektion.

---

[1]) Erschienen sind nebst der Summa theologica die Commentaria 1) in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum; 2) in octo libros Physicorum; 3) in libros Aristotelis de Caelo et Mundo, de Generatione et Corruptione et Meteorologicorum.

[2]) In de virt. in com. a. 8 ad 13 (S. 19 Anm. 1) haben wir ein „non" eingeschaltet, weil der Sinn und Zusammenhang des Textes dies unbedingt verlangt, obschon dieses „non" in sämtlichen kontrollierten Ausgaben fehlte. Statt ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate . . ., haben wir geschrieben ideo non requiritur . . .

Beinahe die ganze Literatur der Moraltheologie und Moralphilosophie hängt mit der Lehre über die Synteresis zusammen. Wir zitieren im folgenden die Literatur, welche uns Dienste geleistet hat.

Eine eigentliche Vorarbeit für unser Thema haben wir nicht gefunden. Die Synteresis hat zwar vielfach und gerade auch auf protestantischer Seite das Interesse auf sich gezogen. Doch blieben die Untersuchungen vielfach beim Namen „Synteresis" und bei der Herleitung desselben stehen, und es drangen nur wenige in das eigentliche philosophische Gebiet vor.

Appel (S. VI) schreibt mit Recht: „Eine zusammenhängende Darstellung der Lehre von der Synteresis ist noch nicht gegeben." Appel gibt eine interessante historische Darlegung, aber er kann sich nicht zu einer objektiven Würdigung der kirchlichen Lehre erschwingen. Die Scholastik erscheint ihm als Semipelagianismus. Appel ist in seinen dogmatischen Darbietungen von Dieckhoff abhängig, und auch Dieckhoff hat den hl. Thomas nicht objektiv beurteilt [1]).

Appel, Heinrich, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. Rostock, Adlers Erben. 1891. (Besprochen von C. M. Schneider im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 7. Jahrg. 1893. S. 477 ff.)

Beßmer, Julius, Störungen im Seelenleben. Freiburg, Herder, 1904.

— Die Grundlagen der Seelenstörungen. Freiburg, Herder, 1906.

Bibliothèque du Congrès international de Philosophie (1900). — II. Morale générale. Paris, Colin. Siehe besonders folgende Kapitel:
K. Birch, La responsabilité morale.
F. Buisson, L'idée de Sanction en Morale.
M. Bargy, Les sociétés de culture morale en Amérique.
C. Stanton, Le mouvement éthique en Angleterre.
Fr. Wilh. Förster, Peut-on enseigner la Morale?
L. B., Notes sur l'Union pour l'Action morale.

Cathrein, Viktor, S. J., Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien. Freiburg, Herder, 1907.

— Moralphilosophie, vierte vermehrte Aufl. Freiburg, Herder, 1904.

— Gewissen und Gewissensfreiheit. München, Münchener Volksschriftenverlag, 1906.

— Religion und Moral, oder gibt es eine religionslose Moral? Zweite Aufl. Freiburg, Herder, 1904.

— Der Begriff des sittlich Guten. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 12. Bd. 1899. S. 19—31; 117—129.

— Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Ebendaselbst, 13. Bd. 1900. S. 195—202; 316—324.

Denifle, Heinrich, O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt. 1. Bd. Mainz, Kirchheim, 1904. (Siehe besonders S. 532—584.) (Ist in neuer durchgearbeiteter Auflage erschienen 1904—1906.)

---

[1]) Vergleiche über Dieckhoff die Kritik Denifles in seinem Werke „Luther und Luthertum" (S. 837—848).

Dieckhoff, Aug. Wilh., Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rektoratsprogramm für 1887/88. Rostock, E. Kahl, 1887.

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. Berlin, Mittler, 1899. Synteresis S. 751 u. 752; Gesetz S. 290-292; Gewissen S. 792-793.

Encyclopédie, la grande. Paris, Société anonyme de la grande encyclopédie. Tome 30ième.

Feiler, Willy, Die Moral des Albertus Magnus. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des Mittelalters. Leipzig-Reudnitz, Schmidt, 1891. S. 32-35.

Feldner, Gundisalv, Das Wesen der Sittlichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin. Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie. 18. Jahrg. 1904. S. 308—326.

Fischer-Colbrie, A., De philosophia culturae. Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie. 17. Jahrg. 1903. S. 455-476; 63—82; 218—230; 267-276.

Gardair, M. J., Les vertus naturelles. Paris 1901, Lethielleux. S. 217ff.

Gaß, W., Die Lehre vom Gewissen. Berlin, Reimer, 1869. (Siehe besonders den Anhang S. 216-228, ebenso S. 47f.)

— Geschichte der christlichen Ethik. Berlin, Reimer. 1881. I. Bd. S. 383-391 u. S. 453—454.

Gillet, M., Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Fribourg, Libr. de l'Université, 1905.

— La valeur éducative de la morale catholique. Paris, Lecoffre, 1911.

Gomperz, Heinrich, Über den Begriff des sittlichen Ideals. Bern, Schmid u. Francke, 1902.

Grabmann, Martin, Die Lehre des hl. Thomas von der Scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 14. Jahrg. 1900. S. 413—427.

Hoffmann, Rudolph, Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig, Heinrich, 1866.

Hugueny, Etienne, L'Eveil du sens moral. Revue thomiste. 13. Jahrg. 1905. S. 509—529; 646—668.

Jahnel, Woher stammt der Ausdruck „synderesis" bei den Scholastikern? Theologische Quartalschrift, 52. Jahrg. 1870. S. 241—251. Er verweist auf seine frühere Schrift: De conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres et apud christianos usque ad medii aevi exitum. Berol. 1862.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Reclam.

— Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig, Reclam.

Kaufmann, Nikolaus, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 2. Bd. 1889, S. 22—51.

— Zur Aristotelischen Ethik. Ebend. 17. Bd. 1904. S. 375—377.

Langen-Wendels, J. de, Le concept thomiste de l'instinct des animaux. Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897. Troisième section. Sciences philosophiques. Fribourg, St. Paul, 1898.

Lauer, H., Die Gewissenslehre Alberts des Großen. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 17. Bd. 1904. S. 53-60; 185—188.

Luthardt, Chr. Ernst, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1867.

Mandonnet, P., Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. Fribourg, St. Paul, 1910.

Mausbach, Joseph, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben. 2. Aufl. Cöln, Bachem, 1902.

Mausbach, Joseph, Christlich-katholische Ethik. In dem Sammelwerk: Die Kultur der Gegenwart. I. Teil. IV. Abteilg. S. 521—548. Berlin u. Leipzig Teubner, 1906.

— Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin. Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg. Fribourg, St. Paul, 1898.

— Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 12. Jahrg. 1899. S 303—318; 407—421; 14. Jahrg. 1901. S. 90—96.

Messer, August, Kants Ethik. Leipzig, Veit, 1904. (Besonders zu berücksichtigen „Thomistische Ethik" S. 291—320.)

Nitzsch, Friedrich, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen. Jahrbuch für prot. Theologie. Bd. V. 1879. S. 492—507.

Prado, N. del., De gratia et libero arbitrio. Friburgi, St. Paul, 1907.

Realencyklopedie für protestantische Theologie u. Kirche. 3. Aufl. Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung, 1899. S. 646 ff. Gewissen, das —.

Rousselot, Pierre, L'Intellectualisme de Saint Thomas. Paris, Alcan, 1908.

Scherer, Sittlichkeit und Recht; Naturrecht und richtiges Recht. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 17. Bd. 1904. S. 132—143; 308—324; 416—428.

Schneider, Ceslaus Maria, Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Regensburg, Manz, 1887—1892.

— Die Grundprinzipien des hl. Thomas und der moderne Sozialismus. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 8. Jahrg. 1894. S. 22—42; 139—170; 303—334.

Schneider, Wilh., Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderborn, Schöningh, 1900.

— Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins. Cöln, Bachem, 1895.

Schütz, Thomas-Lexikon. Zweite Aufl. Artikel Synderesis.

Seeberg, Reinhold, Christlich-protestantische Ethik. In dem Sammelwerk: Die Kultur der Gegenwart. I. Teil. IV. Abteilg. S. 633—677. Berlin u. Leipzig, Teubner, 1906.

Simar, Hub. Theophil. Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziscanerschule. Freiburg, Herder, 1885. (Ein zweiter Teil ist nicht mehr erschienen).

— Das Gewissen und die Gewissensfreiheit. Freiburg, Herder, 1874.

Stäudlin, Carl Friedr., Geschichte der Lehre vom Gewissen. Halle, 1824. S. 70—73; 76—79; 80, 82, 86 f.

Thamiry, Eduarde, De rationibus seminalibus et immanentia. Insulis, Morel, 1905.

Trendelenburg, Adolf, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig, Hirzel, 1860.

Überweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 9. Aufl. (herausg. von Dr. Max Heinze, Leipzig). Berlin, Mittler, 1905.

Weiss, A. M., Apologie des Christentums. Freiburg, Herder, 1905. I⁴. S. 116.

Westermarck, Eduard, Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe. I. Bd. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig, Klinkhardt, 1907.

Wittmann, M., Zum Problem der Pflicht. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 17. Bd. 1904. S. 265—283.

Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen. Dritte Aufl. Leipzig, 1879.

